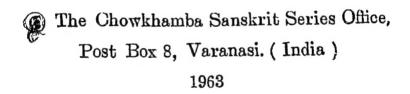
प्रकाशक: चौखम्वा संस्कृत सीरीज श्राफिस, वाराणसी-१

<u> सुद्र</u>क ः विद्याविलास प्रेस, वा**रा**णसी−१

संस्करण : द्वितीय, संचत् २०२०.

सृत्य : ६-००



Phone : 3145

THE KASHI SANSKRIT SERIES 155

TARKABHAS A

OF

S'RĪ KES'AVA MIS'RA

WITH

TARKARAHASYADĪPIKĀ HINDI COMMENTARY

BY

Adhyaksha, 'Śri Rāmdās Darśana Pītha'
Gurukul University, Vrindawan.)

THE

CHOWKHAMBA SANSKRIT SERIES OFFICE

Post Box 8.

Varanasi-1 (India)

Phone: 3145

समर्पणम्

गौतम और कणाद के आदर्शों से अनुप्राणित एक आदर्श आर्य पिता के अनुरूप स्वर्णिम महत्वाकांक्षाओं के साथ जिन्होंने अपने शिय पुत्र को 'गुरुकुल' में प्रविष्ट किया

केवल

पश्चम कक्षा में पढ़ते समय ही 'न्यायदर्शन' का भाषानुवाद उपहार स्वरूप उसके हाथों में देकर जिन्होंने उसके कोमल हृदय में दार्शनिक प्रशृत्ति का बीजारोपण किया

और

फिर उस वीज को 'सुधा-सिश्चित' करने के लिए उसकी स्नेहमयी माता को भी साथ लेकर जो तुरन्त ही स्वर्ग सिधार गए

उन्हीं

प्रातःस्मरणीय पितृदेव श्री शिवलाल वर्ष्शी महोदय

श्रखण्ड-सौभाग्य-शालिनी माता प्रेमवती देवी की पुण्य-स्मृति में उनकी श्रव्यक्त 'स्नेह-सुधा' से सिश्चित उस सङ्कल्प-तरु का यह मधुर फल सादर समर्पित है।

[पितृ-अमावास्या सं० २०१०]

ग्रन्थकार का परिचय

इस यन्थ के लेखक श्री आचार्य विश्वेश्वर सिद्धान्तिशिरोमणि, एम० ए०, गुरुकुल विश्वविद्यालय वृन्दावनके प्रतिष्ठित स्नातक हैं और सम्प्रति वहाँ के 'श्रीरामदास दर्शन-पीठ' के अध्यक्ष तथा गुरुकुल के आचार्य पद पर कार्य कर रहे हैं। आप मूलतः उत्तर प्रदेश के पीलीभीत जिले के मकतुल याम के रहने वाले हैं। गुरुकुल की शिक्षा समाप्त करने के वाद उच्चतर अध्ययन के लिये आप काशी गये और वहाँ रहकर आपने काशी के मुप्रसिद्ध विद्वानों से भारतीय दर्शन तथा साहित्य शास्त्र का विधिवत विशेष अध्ययन किया।

लेखन की प्रवृत्ति आप में प्रारम्भ से ही रही है। भारतीय दर्शन-शास्त्र को हिन्दी भाषा में प्रस्तुत करने की आपने विशाल आयोजना वनाई हुई है। 'तर्क-भाषा' की शैली पर ही आपने श्री उदयनाचार्य के ईश्वर-सिद्धि-विषयक प्रसिद्ध ग्रन्थ 'न्याय-कुसुमाञ्जलि' की हरिदासीय विवृति पर विस्तृत हिन्दी व्याख्या लिखी है। इस 'न्याय-कुसुमाञ्जलि' की व्याख्या पर "श्री हरजीमल डालमिया पुरस्कार समिति' दिही की ओर से आप को एक सहस्र रुपये का 'दर्शन-पुरस्कार' प्राप्त हुआ है।

दर्शन के अतिरिक्त साहित्य शास्त्र के चुने हुए प्रमुख प्रन्थों की हिन्दी व्याख्याएं प्रस्तुत करने की योजना भी आपने बनाई हुई है। इस योजना के अनुसार 'आनन्दवर्थना-चार्य' के 'ध्वन्यालोक', 'वामन' की 'कान्यालङ्कारसूत्रवृत्ति' तथा 'कुन्तक' के 'वक्रोक्ति जीवित' की हिन्दी व्याख्याएं आप तैयार कर चुके हैं। 'हिन्दी ध्वन्यालोक' पर उत्तर-प्रदेशके राजकीय शिक्षाविभाग ने ८००) का पुरस्कार देकर आपको सम्मानित किया है।

🎐 लेखक की अन्य कृतियाँ

'महात्मा ईसा' और 'प्रपंच-परिचय' लेखक की विद्यार्थी जीवन की प्रारम्भिक कृतियोँ हैं। 'महात्मा ईसा' में महात्मा ईसा की जीवन झाँकी के साथ उनकी धार्मिक भावनाओं का तुलनात्मक विवेचन है। 'प्रपंच-परिचय' ईश्वर, जीव और प्रकृति विपयक दार्शनिक मन्तव्यों से सम्बन्ध रखने वाला उच्च कोटि का दार्शनिक प्रमुख है।

पिछले दिनों आपने बौंद दर्शन के विषय में 'बौद दर्शन का उदय और अस्त' नामक एक विशाल ग्रन्थ लिखा है।

संस्कृत-रचनाएँ

हिन्दी के साथ आप संस्कृत भाषा में भी अन्यप्रणयन में लीन हैं। इधर आपने संस्कृत में भी कई प्रौढ़ अन्यों की रचना की है। आप की 'दर्शन-मीमांसा' दर्शन-शास्त्र के विषय में नवीन दृष्टिकोण से लिखी गई एक महत्त्वपूर्ण कृति है। संस्कृत की कारिका प्रणालों में इसकी रचना की गई है। इसके अतिरिक्त आपने फिलासफी के एथिक्स तथा साइकालोजी विषयों पर क्रमशः 'नीति-शास्त्रम्' तथा 'मनोविश्वान-शास्त्रम्' नामक दो पुस्तक गद्यात्मक संस्कृत में लिखी हैं। अधिकारी विद्वानों ने इनकी अत्यधिक प्रशंसा की है।

संस्कृत में कारिकात्मक शैलां से ही 'साहित्य मीमांसा' 'वैदिक साहित्य कौमुदी' तथा 'पाश्चात्यं तर्कशास्त्रम्' नामक तीन प्रौढ़ यन्थ आपने और लिखे हैं। 'साहित्य मीमांसा' में प्राचीन तथा आधुनिक आलोचना तथा साहित्य के रस, ध्विन, वक्रोक्ति आदि समस्त सम्प्रदायों का परिचय दिया गया है और 'वैदिक साहित्य कौमुदी' में वेद, ब्राह्मण, आरण्यकार, उपनिषद्, कल्पसूत्र, आदि के साहित्य का परिचय दिया है।

भारतीय दर्शन तथा साहित्य शास्त्र पर मौलिक ग्रन्थ लेखन तथा संस्कृत वाड्ययके चुने हुए कुछ अन्य ग्रन्थोंको विशद हिन्दी-व्याख्याएँ प्रस्तुत करनेकी योजना आपके हाथ में है।

ग्रन्थकार <



सर्वतन्त्रस्वतन्त्र गुरुवर श्री काशीनाथ जी महाराज के साथ ग्रन्थकार विश्वेश्वर सिद्धान्तसिरोमणि काशी, २ मई सन् १९३३

10 COM 10



श्री रामदास जी आर्थ तथा श्रीमती राजकुंबरदेवी जी, चैत्र शुक्का 9, सं० २००७, नववर्ष दिवस

आभार प्रदर्शन

श्रीमान सेठ रामदास जी त्रार्य ने

श्रपनी धर्मशीला धर्मपत्नी श्रीमती राजकुंवर देवी

के

सत्परामशं

से

दर्शनग्रन्थों की रचना एवं अध्यापन

के लिए

तीस सहस्र रुपये की राशि

से

गुरुकुल विश्वविद्यालय वृन्दावन

में

'श्री रामदास दर्शन पीठ'

की

स्थापना की है

इसी 'श्री रामदास दर्शन पीठ' के तत्त्वावधान में

तर्कभाषा की हिन्दी व्याख्या

प्रस्तुत की गई है

श्रत एव इन दम्पति के प्रति

हम

श्राभार प्रदर्शित करते हैं।

'तर्करहस्यदीपिका' हिन्दीच्याख्या में उद्धृत ग्रन्थों की सूची

पृष्ठ	<u> দূচ</u>
१ अथर्ववेद १	२० न्यायसिद्धान्त सुक्तावली २१, ५३,
२ अभिधर्म कोश ११८	५९, १७१
३ आवश्यक निर्युक्ति ११८	२१ न्यायविन्दु टीका ४३, १००
४ इन्डियन साइकालोजी ५१	२२ न्याय प्रवेश १००
५ ऋग्वेद १५४	२३ परीचा मुख सूत्र १३०
६ एन आइडियलिस्ट च्यू आफलाइफ६७	२४ पाराशर उपपुराण ६
७ कठोपनिषद् १५२	२५ पूर्वी और पश्चिमी दर्शन ६६
८ चरक ८८	२६ प्रशस्तपादभाष्य ९८, १००, १०४,
९ तर्कभाषा १७-६८	११२, १२६, १७५,
१० तत्व संग्रहकारिका १००-१३०	२०१, २०२
११ दर्शन सीमांसा ६, ७, ४४, ६१, ६२,	२७ प्रमाणनयप्रवेश १०३
६५, ७०, ९७, १०१,	२८ प्रमाण मीमांसा १३०
302, 306, 338,	२९ प्रकरण पञ्चिका ४२
११६, १२८, १३०,	३० प्रमाण समुचय ४३, ५०
૧૨૧, ૧૪૨, ૧૪૪,	३१ बृहती ४२
१५३−१६३	३२ साठर वृत्ति [सांख्यकारिका] ९८
१२ निरुक्त १	३३ मीमांसा शावरभाष्य ९८, ११८
१३ नेपघ १८, २६, २११	३४ मीमांसा स्रोकवार्तिकम् २, ५१,
१४ न्याय सूत्र ३, ८, १६, ४५, ९८,	८ , १२९
१०२, ११८, १२६, १४५,	३४ मुण्डकोपनिषद् १५२, १५५
१६४, १६९, २२७, २३७	३६ योग दर्शन १५, २५, ६५
१५ न्यायसूत्र वास्यायन भाष्य ८, ११,	३७ वैशेषिक दर्शन १११,११२,१७२,२०८
१३, १६, २३, ६४, ७१,	३८ शास्त्रदीपिका ४२
७८, १०४, १६९, १७२	३९ सर्वदर्शन संग्रह १२९, १३०, १७३,
१६ न्याय वार्तिक तात्पर्य टीका ४१	१९४, २०२
१७ न्यायमञ्जरी ११, ४१, १२९	४० सांख्यकारिका ९८, २३४
१८ न्याय कन्दली ू९, ४१, ११८, १२९	४१ सांख्यतत्वकोमुदी ६६, ९९, १२६
१९ न्याय कुसुमाञ्जलि २५, ४१, ११३	। ४२ सांख्यप्रवचन भाष्य ६६, ११८

दों शब्द

हिन्दी आज हमारी 'राष्ट्रभाषा' है। उसको विश्व की अन्य समृद्ध भाषाओं के समान विश्वजनीन एव वैभवशालिनी वनाने के लिए उसके साहित्यिक भण्डार को सर्वाङ्गपूर्ण वनाना प्रत्येक भारतीय विद्वान् का कर्तव्य है। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए जहाँ उपाजित वैभव के रूप में आज के आयुनिक कला एवं विज्ञान आदि विषयों पर साहित्यनिर्माण की आवश्यकता है वहां इस राष्ट्रभाषा की जननी देवभाषा संस्कृत के परम्परागत साहित्यिक वैभव को हिन्दी के माध्यम के द्वारा आज के समाज के सामने सुन्दर और भव्य रूप में प्रस्तुत करना भी बावश्यक ही है। इसी दृष्टि से संस्कृत साहित्य एवं दर्शन के कुछ चुने हुए प्रथम श्रेणी के ग्रन्थों पर विस्तृत हिन्दी व्याख्याएं प्रस्तुत करने की एक सुसम्बद्ध योजना वनाई गई है ओर उस पर कार्य हो रहा है। इस योजना के अन्तर्गत श्री आनन्दवर्धनाचार्य के साहित्य शास्त्र के महत्त्वपूर्ण ग्रन्य 'घ्वन्यालोक' की हिन्दी व्याख्या गतवर्ष प्रकाशित हो चुकी है। उसी ग्रन्थमाला के द्वितीय पुष्प के रूप में आज 'तर्कभाषा' की यह हिन्दी व्याख्या प्रकाशित हुई है। 'वामन' की 'काव्यालङ्कारसूत्रवृत्ति' तथा कुन्तक के 'वकोक्तिजीवितम्' की हिन्दी व्याख्या छप रही है और उदयनाचार्य की 'न्यायकुसुमाञ्जलि' की हरिदासी विवृति की हिन्दी व्याख्या प्रेस में जा रही है।

'तर्कभाषा' न्यायशास्त्र का — जो भारतीय दर्शन का प्रवेश द्वार है — प्रारम्भिक ग्रन्थ है। इसलिए उसको वस्तुतः भारतीय दर्शन का प्रवेश द्वार भी कहा जा सकता है। जिस प्रकार भवन निर्माण में वास्तु कलाकार उसके प्रवेश द्वार को सुरुचिपूर्ण वनाने का विशेष प्रयत्न करता है इसी प्रकार इस दार्शनिक प्रवेश द्वार के निर्माता श्री केशविमश्र ने इसको अत्यन्त सुन्दर एवं उपयोगी बनाने का प्रयत्न किया है। इस विषय पर 'तर्कसंग्रह' आदि जितने भी ग्रन्थ लिखे गये हैं, 'तर्कभाषा' उन सब में सबसे सुन्दर ग्रन्थ है।

यों तो 'तर्कभाषा' मुख्यतः न्याय का ग्रन्थ है परन्तु उसमें अन्य शास्त्रों की चर्चां भी अनेक स्थानों पर हुई है। वैशेषिक दर्शन तो न्यायदर्शन का 'समान तन्त्र' ही कहा जाता है। इसलिए इसमें उसके सिद्धान्तों का पूर्णरूप से वर्णन किया गया है। परन्तु उसके अतिरिक्त वेदान्त, मीमांसा तथा वौद्धदर्शन के सिद्धान्तों की चर्चा भी की गई है। इस संक्षिप्त ग्रन्थ में केशविमश्र ने जहां तहां सारांशरूप में अन्य दर्शनों के सिद्धान्तों का अनुवाद करके 'युक्तिलेशोक्तिपूर्वक' उनका जो खण्डन किया है वह वड़ा ही सुन्दर वन पड़ा है। केशविमश्र की लेखनशैली यों भी वड़ी मनोहर और हृदयग्राहिणी है। उस पर उनकी इस तुलनात्मक एवं आलोचनात्मक विवेचनारौली ने उनकी इस कृति को 'चार चांद' लगा दिये हैं।

ऐसे सुन्दर ग्रन्थ की हिन्दी व्याख्या में भी मूल ग्रन्थ की मुख्य विशेषताओं को बनाए रखना आवश्यक था। मूल ग्रन्थ का केवल हिन्दी भाषान्तर मात्र कर देने से ग्रन्थ का सौन्दर्य प्रस्फुटित होना सम्भव नहीं था। उसके लिए प्रायः प्रत्येक स्थल पर विशद व्याख्या की आवश्यकता थी। फिर भारतीय न्यायशास्त्र के निर्माण में ब्राह्मण विद्वानों के अतिरिक्त बौद्ध तथा जैन विद्वानों का भी बहुत वड़ा हाथ रहा है। केशविमश्र ने जिस तुलनात्मक पद्धित का अवलम्बन किया था उसको घ्यान में रखते हुए हिन्दी व्याख्या में भी यथास्थान उनके सिद्धान्तों की तुलनात्मक विवेचना आवश्यक थी अन्यथा यह व्याख्या मूल ग्रन्थ के बैभव के अनुरूप नहीं हो सकती थी। अत एव इन सब ही बातों का यथेष्ट ध्यान रखते हुए ही यह हिन्दी व्याख्या प्रस्तुत की गई है।

इस हिन्दी व्याख्या की एक बड़ी विशेषता यह है कि विशेष महत्वपूर्ण तुलनात्मक स्थलों पर व्याख्याकार ने विषय को अपनी स्वरचित संस्कृतकारि-काओं में संगृहीत कर दिया है। इस प्रकार की कुल २३१ कारिकाएं भी इसमें सिम्मिलित हो गई हैं। यह कारिकाएं व्याख्याकार के 'दर्शनमीमांसा' नामक दूसरे ग्रन्थ का अंश हैं। इन कारिकाओं से विषय को समझने में तथा स्मरण रखने में विशेष सहायता मिलने की आशा है।

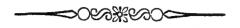
पाठकों की सुविधा के लिए ग्रन्थ के मुद्रण में मूल ग्रन्थ के अनुवाद भाग तथा व्याख्या भाग को अलग-अलग टाइपों में छापा गया है। अनुवाद भाग की प्रधानता को ध्यान में रख कर उसको इटैलिक टाइप में और शेष व्याख्या भाग को पाइका टाइप में छापा गया है। इस दो प्रकार के टाइप के प्रयोग से ग्रन्थ पढ़ते समय पाठकों को विशेष सुविधा होगी। जो पाठक मूल ग्रन्थ का केवल अनुवाद भाग पढ़ना चाहेंगे वह केवल इटैलिक टाइप में छपे भाग को वड़ी सुविधा से पढ़ सकेंगे और जो व्याख्या भाग से लाभ उठाना चाहेंगे वह भी इसमें सरलता अनुभव करेंगे।

इस ग्रन्थ के प्रकाशन का भार 'चोखम्बा संस्कृत पुस्तकालय बनारस' के अध्यक्ष श्री जयकृष्णदास जी गुप्त ने स्वीकार कर इसे सुन्दर रूप में प्रकाशित करने का प्रयत्न किया है, इसके लिए वे धन्यवाद के अधिकारी हैं। पुस्तक का प्रयूप्त देखने में पर्याप्त सावधान रहने पर भी कहीं-कहीं अनर्थंकर अगुद्धियाँ रह ही गई हैं। इसका हमें वहुत खेद है। अगले संस्करण में उन सब त्रुटियों को दूर करने का प्रयत्न किया जायगा।

गुरुकुल विश्वविद्यालय, वृन्दावन । ७ अक्टूवर १९५३ ∫

विश्वेश्वरसिद्धान्तशिरोमणि

तर्कभाषा तथा 'तर्करहस्यदीपिका' व्याख्या की विषयस्ची



	पृष्ठ		पृष्ठ
[डपोद्धात पृ० १—१२]		१० असमवायिकारणलज्ञण	३६
१ अनुबन्ध चतुष्टय	१	११ निमित्तकारणलच्ण	ર્ઙ
२ नामकरण	3	१२ प्रमाण के अन्य लक्षण का खण्डन	३९
३ पाश्चात्य तर्के	8	१८ धारावाहिक के विपय में न्यायमत	४०
४ नवीन तथा प्राचीन शैली का भेद	٧	१९ " " में मीमांसकमत	४१
५ दर्शनमीमांसा का संग्रह १-४ श्लोक	६्	२० » भ वौद्धमत	४३
६ दो प्रकार के प्रकरण अन्य		२१ " " जैनमत्	४३
दर्शनमीमांसा का संब्रह ५-१२ श्रो	क ७	२४ दर्शनमीमांसा संग्रह १२-२१ श्लोक	
१ पदार्थोद्देश	6	[प्रत्यक्षनिरूपण पृ० ४६-७०	
६ शास्त्र प्रवृत्ति के भेद	ς	१३ प्रत्यच्लच्ण	४६
७ विभाग	१०	२५ सविकल्पक निर्विकल्पक भेद	४६
८ लक्षण का लक्षण	११	१४ त्रिविध करण	80
९ लक्षण का प्रयोजन	१२	१५ अवान्तर व्यापार	पुर
ि १ प्रमाण पदार्थ ः पृ० १३– ४	7]	२६ निर्विकल्पक ज्ञान के विषय में वैयाकरण मत	५१
२ प्रमाणलज्ञण	१३	२७ विषयक द्विविध न्याय मत	らう
११ पदकृत्य	१३	१६ पोढा सन्निकर्प	43
३ प्रमालचण	38	२८ अलौकिक त्रिविध सन्निकर्प	
१२ अप्रमालक्षण	१५	२९ दर्शन मीमांसाका संग्रह २२-२८%ोव	क ६१
१३ संशय तथा तक का अप्रमात्व	१६	२० " "२९-३२ श्लोक	६३
१४ गान के भेद	१७	३१ चाक्षुप प्रत्यक्ष का वैज्ञानिक प्रकार	६्२
१५ स्मृति और प्रत्यभिद्या	१८	३२ न्याय में वैद्यानिक प्रकार का मूल	€,8
४ करणलज्ञण	58	३३ दर्शन मीमांसा का संग्रह ३३-३५की	मह्
५ कारणलच्ण	38	३४ चाक्षुप प्रत्यक्ष के विषय में सांख्य आदि की प्रकिया	. દ્ધ
१६ अन्यथासिद्ध	२१	३५ प्रत्यक्ष के विषय में पाश्चात्य मत	. ५ ६६
५ रुचणान्तर खण्डन	२३		५५ ६७
६ समवायिकारणलचण	२५		५७ ६९
७ अयुतसिद्धलत्त्वण	२६	१७ वौद्रमत का खण्डन	-
१७ विशेषलक्षण	२७	३७ दर्शन मीमांसा का संबह ३६-४१ स्रोव	_
८ समवायलसण	39	[अनुमान निरूपण पृ० ७१-१०	
९ निर्मुणोस्पत्ति	३३	१८ अनुमान का रुच्ण	6

	पृष्ठ ।		नुष्ठ
१९ लिङ्ग का लच्चण	७२	५१ दर्शनमीमांसा संग्रह ६२-६९ श्लोक	१०७
२० परामर्श का लच्ल	७२	[शब्दनिरूपण पृ० १०५-११	27
३८ उपाधि का निरूपण	७२		
२१ औपाधिकसम्बन्ध	હ ષ્	३७ शब्द का लच्चण	308
२२ परामर्शरूप तृतीयज्ञान की		३८ वाक्य का लच्चण	306
अपरिहार्यता	७७	३९ आकांचाद	909
२३ अनुमान के दो भेद	৬९	४० पदलज्ञण	330
२४ स्वार्थानुमान	७९	५२ शब्द के विषय में वैशेपिक मत	१११
२५ परार्थानुमान	८०	५३ " " प्रभाकर मत	११२
२६ अन्वय व्यतिरेक व्याप्ति	68	५४ अभिहितान्वयवाद तथा	
२७ अन्वयन्यतिरेकी हेतु	८२	अन्विताभिधानवाद	११३
२८ केवलब्यतिरेकी हेतु	८३	५५ दर्शनमीमांसा संग्रह ७०-७१श्वेक	118
२९ केवलान्वयी हेतु	८५	[अर्थापत्ति निरूपण ११४-११	ξ.
३० हेतु के पञ्चरूप	८६	४१ अर्थापत्ति का लच्चण	994
३९ पक्ष, सपक्ष, विपक्ष निरूपण	८६	४२ अनुमान में अन्तर्भाव	994
३१ पत्त सपत्त विपत्त लत्तण	९०	५६ दशेनमामांसा संग्रह ७२-७८ शोक	११६
३२ हेत्वाभास	९२	[अभाव निरूपण ११६-१२ः	
३३ असिद्ध के तीन भेद	98		
३४ विरुद्ध, अनैकान्तिक		४३ अभाव प्रमाण का उपपाद	न
प्रकरण	९४	पूर्वपत्त	330
३५ बाधित विषय	९५	४४ अभाव का प्रत्यत्त से प्रहण	T
४० अनुमान की आवश्यकता	९६	सिद्धान्त पच	3 30
४१ दर्शनमीमांसा संग्रह ४२-४८ श्होक		इन्द्रिय और अभाव का सम्ब	
४२ अनुमान का लक्षण और भेद	९८	५७ सम्बन्ध का लक्षण	११८
४३ बौद्ध परम्परा में अनुमान के भेद		४६ विशेष्यविशेषण भावादि व	
9	१००	सम्बन्धत्व का खण्डन	१२२
४५ पन्नावयवों के प्रयोग में भेद	१०३	४७ अभावप्रमाण का खण्डन	158
४६ हेतु के पश्चरूप	१०४	५८ उपमान के विषय में सांख्यमत	
४७ दर्शनमीमांसा संग्रह ४९.५८ श्रोक		५९ अभाव के विषय में सांख्यमत	
४८ " " ५९ ६१ श्लोक		६० अभाव के विषय में वैशेपिक मत	
४९ परार्थानुमान के पञ्चावयव	१०२	६१ प्रमाण संख्याविषयक मतभेद	
डिपमाननिरूपण पृ० १०६-१	ပြသ	६२ दर्शनमीमांसा संग्रह ७९-८० श्लोक	
३६ उपमान का लच्ण	30£	[प्रामाण्यवाद निरूपण १२६-	१४४]
५० उपमान के विषय में सांख्य,		६३ प्रामाण्यवाद के विषय में विभिन्न	
वैशेषिक आदि का न्याय से भेद	१०१	दर्शनों के मत	१२९

	કુદ	2 2	પ્ર
६४ दर्शनमीमांसा का संबह		५६ शरीरनिरूपण	
८१-८५ इलोक	१३०	[द्वितीय प्रमेय]	983
६५ मीमांसक मत का उपपादन	१३१	५७ इन्द्रियनिरूपण	
६६ नैयाथिकमत से स्वतः प्रामाण्य		[तृतीय प्रमेय]	१६४
का खण्डन	१३३	५८ अर्थनिरूपण	
	१३४	[चतुर्थ प्रमेय]	१६८
४८ ज्ञाततान्यथानुपपत्तिप्रसूत	1	५९ द्रव्यनिरूपण [एक]	
अर्थापत्ति से ज्ञान और	•	७८ मीमांसकाभिमत तमो द्रव्य	१७०
प्रामाण्य का ग्रहण	१३६	तमो द्रव्य का खण्डन	१७१
४९ ज्ञातता का खण्डन	930	५९ पृथिवीनिरूपण [क]	300
५० मीमांसक द्वारा ज्ञातता व		७९ पाकजोत्पत्ति विधान	१७३
उपपादन	93C	८० पीलूपाक तथा पिठरपाक	१७४
'१ विषय नियम का स्वाभा		८१ वैशेषिक का 'पोल्पाक'	१७४
विकत्व और ज्ञातता का		८२ न्याय का पिठरपाक	१७६
खण्ड न	१३९	६० आपो निरूपण [ख]	908
५२ ज्ञातता मानने पर भी पर		६१ तेजो निरूपण [ग]	308
प्रामाण्य	380	६२ सुवर्ण का तैजसत्व	90%
५३ परतः प्रामाण्यसाधक		६३ सुवर्णका पञ्चम प्रकारत्व	300
अनुमान	383	६४ वायुनिरूपण [घ]	960
६८ दर्शनमीमांसासंग्रह ६८१-०७ श्रो	क १४४	A 44	
५४ प्रमाण निरूपणका उपसंह		विनाश क्रम्	969
[२ प्रमेयपदार्थः पृ० १४४-२	_	१६ परमाणुासाद्धः	365
५५ आत्मनिरूपण [प्रथम प्रमेर	-	६७ द्वचणुक आदि का	
६९ [जीव] आत्मा की सिद्धि	.,	, अनुनुपायुन्त	360
७० " आत्मा का विभुत्वपक्ष	१४९	६८ आकाशनिरूपण[ङ]	968
७१ " आस्माका मध्यम परिमाणप		६९ काल निरूपण [च]	966
७२ " भारमा के विभुत्व की आलोच		७० दिङ् निरूपण [छ]	966
-	१५१ १५१	७१ आत्म निरूपण [ज]	990
७३ " आत्मा का अणुत्व पक्ष ७४ " आत्मा का स्थान	१५२	७२ मनो निरूपण [झ]	990
७५ 'दर्शनमीमांसा' से जीवात्मविषयः		७३ गुण निरूपण [दो]	195
[१०८-१२३] कारिकाओं का संग्रह १५३		७४ रूप निरूपण [१]	363
७६ ईश्वर की चर्चा १५४		७५ रस निरूपण [२]	197
७७ 'दर्शनमीमांसा' से ईथरविषयव		७६ गन्धनिरूपण [३]	993
[१२४-२३१] कारिकाओं		७७ स्पर्श निरूपण [४] ७८ संख्या निरूपण [५]	993 993
मा संग्रह	१५५	८३ दित्बोत्पत्ति प्रक्रिया	१९४
		· - 6 400/4/4/4/4 44 - 144/14 14	

	पृष्ठ	मृष्ठ
८४ दित्वविनाश प्रक्रिया	१९५	१०३ अभाव निरूपण [सात] २२१
८५ आध्यनाश से हित्वनाश	१९६	१०४ विज्ञानवाद निरसः २२४
८६ सहानवस्थान विरोध पक्ष	१९७	९३ विज्ञानवादी वौद्धमत २२५
८७ वध्यघातक विगेष पक्ष	१९७	९४ ब्रह्मवादी वेदान्तमत २२५
७९ परिमाण निरूपण [६]	१९३	९५ विवर्तवाद तथा परिणामवाद २२५
८० पृथवत्व निरूपण [७]	200	१०५ बुद्धिनिरूपण [पञ्चम
८१ संयोग निरूपण [८]	२०१	प्रमेय] २२७ ९६ ख्याति पञ्चक २२८
८२ विभाग निरूपण [९]	२०२	<u> </u>
८३ परत्व अपरत्व निरूपण		१०६ मनोनिरूपण [पष्ट प्रमेय] २३१
[30-53]	२०३	१०७ प्रवृत्तिनिरूपण [सप्तमप्रमेय]२३१ १०८ द्वेषनिरूपण [अष्टमप्रमेय] २३१
८४ गुरुख निरूपण [१२]	२०४	१०९ प्रेत्यभावनिरूपण[नवमप्रमेय]२३१
८५ द्रवत्व निरूपण [१३]	२०५	११० फलनिरूपण [दशमप्रमेय] २३२
८६ स्नेह निरूपण [१४]	२०५	१११ दुःखनिरूपण [एकादशप्रमेय]२३२
८७ शब्द निरूपण [१५]	२०५	११२ अपवर्ग निरूपण[द्वादशप्रमेय]२३२
८८ वीचीतरङ्ग न्याय	२०६	[३ संशय पदार्थः पृ. २३४-२३६]
८९ कदम्ब सुकुल न्याय	२०७	1 -
८८ अनित्यत्व लच्चण	२०९	९७ संशय के तीन भेद
८९ योगिसद्गाव में प्रमाण	२०९	[४ प्रयोजनः पदार्थः पृ. २३७]
९० बुद्धि निरूपण [१६]	२१०	[४ दृष्टान्त पदार्थः पृ. २३७]
९१ सुख निरूपण [१७]	233	[६ सिद्धान्त पदार्थः पृ. २३८]
९२ दुःख निरूपण [१८]	२११	७ अवयवपदार्थः पृ. २३६
९३ इच्छा निरूपण [१९]	२११	९८ पांच तथा तान अवयव २४०
९४ द्वेष निरूपण [२०]	533	९९ पश्चिमीय तर्क में अवयव २४१
९५ प्रयत्न निरूपण [२१]	२११	[न तर्क पदार्थः पृ. २४२]
९० धर्मञधर्मनिरूपण[२२	–२३] २११	ि ६ निर्णय पदार्थः पृ. २४३]
९८ संस्कार निरूपण [२४]	२१२	ि १० बाद पदार्थः पृ. २४३]
९९ कर्म निरूपण [तीन	[] २१३	[११ जल्प पदार्थः पृ. २४४]
१०० सामान्य निरूपण [इ	गर] २१३	[१२ वितण्डा पदार्थः पृ. २४४]
९० मानिवापक संबर	२१७	[१३ हेत्वाभास पदार्थः पृ.२४६]
११ सामान्य विरोधी बौद्धपक्ष	२ १८	
१२ इसका निराकरण	2,20	
१०६ विशेष निरूपण [पां		[१४ जातिपदार्थः पृ. २६०]
१०२ समवाय निरूपण [ह	दुः] २२०	[निप्रहस्थानपदार्थः पृ. २६२]

भूमिल्हा

प्रशेषः सर्वविद्यानां उपायः सर्वकर्मणाम्। आष्ट्रयः सर्वेधर्माणां राश्वदान्वीक्षिकी मता॥

न्यायबाख तथकोटि के संस्कृत साहित्य और विदेवतः भारत के दार्शनिक माहित्य का प्रवेशहार है। उसके प्राथनिक परिज्ञान के विना संस्कृत साहित्य के कियी भी हैंने प्रन्य की पिर चाहे वह न्याकरण, कान्य, अठड़ार, आयुर्वेद, पूर्मनाच आदि दर्शन ने सर्वथा असम्बद्ध विषयों का ही दयों न हो यथार्थरूप से समहा सकता कठित है और दार्शनिक साहित्य में तो उसके विना एक परा भी च्या समाना असम्भव ही है। न्याय और व्याकरण वे दोनों संस्कृत साहित्य का भीट पाणिराय प्राप्त करने के लिए आधारस्तम्भ का काम करने हैं। न्यायबाख पर जिनका जिनना ही परिष्ठन अधिकार होगा अन्य शास्त्रों में उसका प्रपेश उतनी ही सरजना और वैसी ही अवाध गति से हो सकता है। स्वावदााख वस्तुतः पुछि को सुपरिष्टान, नीव और विवद बनाने बाळा शास्त्र है। सान पर रखे हुए हारा हुता हुन्तकार्य जैसे सुकर हो जाता है, न्याय संस्कारों से सुसंस्कृत मति के िए द्वाराम्यान हा हार्य भी वैसे ही सुगम यन जाता है। परन्तु न्यायशास्त्र जहीं इतना आवर्यक और उपयोगी है। बहाँ उतना ही कठिन भी है। विशेषतः नाव स्वाय की रचना तो मानो सभी भागों को दुवोंधता को एकब करके ही की गई है। नत्य स्याय जैसा दुर्योध विषय दूसरा नहीं है। संस्कृत के छात्र उसके 'परिष्ठारां' को लोगे के घन कहने हैं, जो किसी अंदा में भी अखुक्ति नहीं है। जिन्होंने अपने जीवन के सबसे सुन्दर, सबसे सुखद और सबसे अधिक बहुन्ह्व धारए-बारए पर्व मध्य न्याय के उन्हों परिष्कारों की भेंट चढ़ा दिए हैं ऐसे त्यानी और तपर्वा विहानों की बाज भी कमी नहीं है। पर उनकी संख्या प्रतिदिन कम होती जा रही है। आज के भोग-प्रधान सुग में 'बाह्मणैन निष्कारणी धर्मः पदली चेटोड-ध्येयो हंयध' हा आदर्श सामने रता कर छठार साधना करने वाल इन नपर्या िहानों के उस नप भीर खाग की कहानी चर्च फरम जान पद्वी है। परस्तु भारतीय दर्शनमारः है एतिहास में यह सदा सुवर्शां हरों में अद्वित रहेशी। इस अपरिमित और उदाल तव के बाद शान्ति और सन्तोप के साथ—

अधीतमध्यापितमर्जितं यशः, न शोचनीयं किसपीत विश्वते । अतः परं धीसयनाथशर्मणां, सना सने त्रादिणि जाहवीतटे ॥ के जनसमाप्तं राष्ट्री से अपने जीयन की चरिनार्यना को उद्योधित करते आरोदि समस्यापार्थं प्रस्कृते ।

म्यम्बर्गाण या शारम्य एक,चैंसे सीर वहीं हुआ इक्टा कोई विधित रिट्राण मंग्रिय माहित्य में यहीं विध्यात सिर भी उसके मीवकार विषय सा सरह असमें से उसके आविष्कार की कहानी का कुछ आभास पाया जा सकता है। किसी एक विषय को लेकर विद्युद्ध जिज्ञासा-भाव से अथवा जय-पराजय की आकांचा से अनेक विद्वान पुरुपों में परस्पर जो शाखचर्चा होती है उसी का नाम क्रमशः 'वाद' और 'जल्प' है। न्यायशास्त्र की सारी शक्ति 'वाद'और 'जल्प' अथवा शाखचर्चा के इस स्वरूप को परिमार्जित, परिष्कृत और नियमित करने में ही व्यय हुई है ऐसा स्पष्ट प्रतीत होता है। वादी और प्रतिवादी को अपने २ विपय का प्रतिपादन किस शैली से करना चाहिए, कौन सी ऐसी ब्रुटियाँ हैं जो उनके पच को कमजोर बना देती हैं; प्रतिपची को कसे अवसर पर निगृहीत कर लेना चाहिए, वाद-विवाद की शैली और इन्हीं दाँव-पेंचों का विशद विवरण न्यायशास्त्र के बहुत बढ़े भाग में मिलता है। इसके अतिरिक्त न्यायशास्त्र का जो कुछ अंश बचता है वह देहादि से व्यतिरिक्त नित्य आत्मा की सत्ता-साधन में व्यय हुआ है। वस यह दो और केवल बही दो न्यायशास्त्र के प्रतिपाद्य विपय हैं। इन दोनों विषयों का ध्यान कर उस परिस्थित का जिसमें न्यायशास्त्र का निर्माण हुआ, अनुमान सहज हो से लगाया जा सकता है।

यह कहने की आवश्यकता नहीं कि न्यायशास्त्र के इन दोनों विपयों में से एक साध्य है और दूसरा साधन। देहादि से अतिरिक्त नित्य आत्मा की सत्ता सिद्ध करना ही न्यायशास्त्र का प्रमुख और सैद्धान्तिक भाग है। यह दूसरी वात है कि परिस्थितियों के वशीभूत होकर अपने विपयों का प्रतिपादन करते लगय उसने साध्य को गौण और साधन-भाग को प्रधान बना दिया है। न्यायशास्त्र के प्रधान प्रतिपाद-विषय आत्मवाद को देखकर यह सहज ही समझा जा सकता है कि आत्मवाद और नैरात्स्यवाद के सङ्घर्ष में ही न्यायशास्त्र का आदि सूत्रपात हुआ है। और उनके पारस्परिक वाद-विवादों से ही न्यायशास्त्र का विकास हुआ है।

वस्तुतः देखा जाय तो न्याय-दर्शन मनुष्य के विचारों का परिशोधक और संरचक है। वास्यायन ने 'प्रमाणेरर्थपरीचणं न्यायः' के शब्दों में न्याय का जो स्वरूप निर्देष्ट किया है, वह भी इसी वात का पोपक है। प्रमाण और तर्क [युक्तियों] के द्वारा किसी सिद्धान्त [अर्थ] की परीचा करना न्याय का कार्य है। इस दृष्ट से मनुष्य जब किसी विषय में कोई सिद्धान्त स्थिर करता है वहीं न्याय की सहायता अपेचित होती है। इसिल्ए न्याय-दर्शन विचारशील मानव समाज की मौलिक आवश्यकता और प्राथमिक उद्घावना है। उसके विना मनुष्य न अपने विचारों एवं सिद्धान्तों को परिष्कृत तथा सुस्थिर ही कर सकता है और न प्रतिपची के सैद्धान्तिक आघातों से अपने सिद्धान्त की रचा ही कर सकता है। अपने सिद्धान्तों के परिष्कार, रचा और प्रचार कार्य में मनुष्य का सबसे वड़ा सहायक न्याय शास्त्र ही है। इसीलिए न्याय-दर्शन के 'जल्प' और 'वितण्डा' का प्रयोजन बतलाते हुए भाष्यकार ने लिखा है—

'तत्त्वाध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे, कण्टकशाखावरणवत्'

तिय प्रकार किसी छुटि पींचे की रक्षा करने के लिए उसके चारों ओर कीटी की याद लगा थी जानी है इसी प्रकार सिझान्त या तस्य की रक्षा के लिए जरप-वितण्या आदि न्यायाङ्ग, कीटेदार बाहे के समान हैं।

एय विद्यारत को समझ लेनेसे हमें स्याय शाख के विविध स्वरूपों को या उन परिवर्तनों को जो कि समय २ पर उसमें होते रहे हैं समझने में सहायता मिलेगी। 'अर्धवरीया' और 'तध्याध्यवसाय-संरघण' वहीं स्थाय दास्त्रके प्रधान कार्य हैं इस लिए उसकारप्रस्प यहन कुछ मानय-विचारों के ऊपर अवलम्यित है। जिस प्रकार वर्षा में सभी प्रवार के पोपक तस्य हैं. हम अपने चर्म-चड़ओं से उन्हें भले ही न हैय यह पर मीम और नीव . अंगर और आम, केला और कटहल सभी अपने २ पोपक मध्य हुमी पृथ्वी में में चींच लेते हैं और अपने फलों हाराउन विरोधी तस्वी के शन्तिक को सर्चरूप में हमारे मामने प्रत्तन कर देते हैं, इसी प्रकार विचार ऐप्र और प्रमाण देव में भी हर प्रकार के नच्च विचमान हैं। हर विचार के और हर मिहारन के पोपक तथ्य उसमें मिल सकते हैं । विचार चेत्र से उन तक्यों को स्वीच यर अपने सिद्धान्त को परिषुष्ट करना और उन नच्चों को मूर्जरूप दे देना यही स्पायशास्त्र का कार्य के । इसिटिए बहुधा दो विरोधी सिद्धान्तों के समर्थन एवं संरक्षण था भार न्यायशास्त्र पर ही आता है, और न्यायशास्त्र उन दोनों ही विकारती हो। पृष्टि के लिए आवश्यक उपकरण उसी सामान्य चेत्र से निकाल कर लुटाता है। 'आहमा है' की पुष्टि भी न्यायदास्त्र ही धरता है। और 'आहमा नहीं है' पुसर्वी पुष्टिका उत्तरदायित्व भी न्यायनाख पर ही आता है। हम उसे 'बीद्धन्याय' मान में अलग करने का चल भले ही करें पर है तो वह न्यायशास ही। ऐसी अयस्था में मुख्तः एक ही। नस्व होने पर भी। उसके बाह्यस्वरूप में। परिवर्तन हो। जाता है और एक ही न्यायज्ञास प्राचीन न्याय, नव्यन्याय; बौद्धन्याय, जैन न्याय, पीरस्यन्याय, पाधान्यन्याय आदि के विविधस्यरूपों में हमारे सामने आता है।

न्यायशास्त्र के विकास पर धार्मिक प्रभाव-

भारतीय साहित्य में न्याय शास्त्रका प्रधनिवृंश प्रायः प्रामिक भाषना ने किया है। समाज में जिस प्रवार ही धार्मिक फ्रान्तियां समय २ पर होती गई न्यायशास्त्र के रहराय पर उसका प्रभाय स्पष्ट रूप से अद्वित होना गया। यह प्रभाय हनना स्थायण और हनना स्थायों है कि विभिन्न काल में निर्मित न्याय साहित्य पर उसकी हाप ग्याद है कि विभिन्न काल में निर्मित न्याय साहित्य पर उसकी हाप ग्याद हो हमें उसके नीन भाग पिरहार अलग २ दित्याई हैंगी है। इस प्रभाव की परस्य हो हमें उसके नीन भाग पिरहार अलग २ दित्याई हैंगी, जिन्हें हम प्राचीन न्याय, मध्य न्याय और नम्य स्थाय के नाम में निर्दिष्ट पर सबने हैं। न्याय दर्गन का प्रावृण्योंय युद्ध भगवान के प्रमाय के प्रमाय हो हम प्राप्त के मान में निर्दिष्ट पर सबने हैं। न्याय दर्गन का प्रावृण्योंय के गोधार होने में हैं। क्यांचित्र पर बीत्या एक की प्रमाय की स्थाय के प्रमाय के स्थाय के स्थाय हम स्थाय की स्थाय की प्राप्त के प्रमाय के प्रमाय के स्थाय के स्थाय के स्थाय हम स्थाय की स्थाय के स्थाय के स्थाय के स्थाय के स्थाय के स्थाय के स्थाय की स

यौवनकाल का 'वौद्ध न्याय' तथा जैन-न्याय 'मध्य कालीन न्याय' है और वौद्ध-धर्म के पतन एवं ब्राह्मण धर्म के पुनक्त्थान काल का न्याय 'नव्य न्याय' के नाम से विख्यात है।

भारत के धार्मिक जगत् में बौद्ध धर्म एक भीषण क्रान्ति के रूप में उत्पन्न हुआ और वि० प्० पञ्चम शताब्दी से लेकर दश शताब्दी वै० तक १५०० वर्ष उसने देश के धार्मिक एवं राजनीतिक चेत्र को व्यापक रूप में प्रभावित किया। परन्तु उसके वाद वह भारत से एकदम लुप्त हो गया। भारत के सीमावर्ती तिब्बत चीन, ब्रह्मा, लङ्का आदि देशों में बौद्धधर्म का प्रचार हो जाने के वाद भारत में उसका प्रभाव बहुत काल तक स्थिर नहीं रह सका। वह आँधी की तरह आया, राज्याश्रय ने उसे उत्तेजना दी, लगभग पन्द्रह सौ वर्ष बाद फिर जैसे सब उन्न साफ हो गया केवल साहित्य में जहाँ-तहाँ उसके कुछ चिह्न अवशिष्ट रह गए। बौद्धधर्म के उन्हीं साहित्यिक भग्नावशेषों में मध्यकालीन 'बौद्ध-न्याय' है। 'बौद्ध न्याय' के समकालीन तथा समान तन्त्र 'जैनन्याय' की भी लगभग वही स्थिति है। परन्तु न विदेशों में उसका उतना प्रचार हुआ और न भारत से उसका विलोप ही हुआ।

वह बौद्धन्याय [तथा जैन न्याय] एक आँधी या क्रान्ति की स्मृति या भग्नावशेप भछे ही हो परन्तु उसका अपना स्वतन्त्र व्यक्तित्व है और वह व्यक्तित्व इतना ज़बरदस्त है कि उसने दार्शनिक साहित्य और विशेषतः ब्राह्मणों के न्याय साहित्य को अलग दो दुकड़ों में बाँट दिया है। बौद्धधर्म से पूर्व का प्राचीन न्याय अलग है और बौद्धधर्म के हास के बाद का नव्य न्याय अलग है। उन दोनों की रचना शैली इतनी भिन्न हो गई है कि उनको मिलाने का यह करने पर भी वे मिल नहीं सकते। उन दोनों के बीच अविचल खड़ा हुआ 'मध्य न्याय' या बौद्ध न्याय जैसे आज भी उनके सारे बल-पौरूप-प्रयक्त को विफल कर रहा है।

प्राचीन और नवीन न्याय के वीच 'वौद्ध न्याय' जो अपना एक अलग अस्तित्व रखता है उसका कारण उसकी धार्मिक विशेषता है। वौद्धधर्म अनात्मवादी धर्म है और उसके पूर्वोत्तरवर्ती धर्म आत्मवादी धर्म हैं। इसलिए जहाँ प्राचीन और नवीन न्याय आत्मास्तित्व-पोपक तस्व जुटाने का प्रयत्न करते हैं वहाँ वौद्धन्याय अनात्मवाद-पोपक तस्वों का संग्रह करने में व्यस्त है। इसलिए उसका व्यक्तित्व उन दोनों से अलग स्पष्ट ही दीख रहा है।

न्यायशास्त्र के दो युग—

न्याय साहित्य के जो यह तीन प्रमुख विभाग हमने किए हैं, इनकी भी सूचम विवेचना करने से उनमें से प्रत्येक में अनेक स्तर [तह] दिखाई देते हैं जो उसके विभिन्न-कालिक प्रभावों को परिलचित करते हैं। उदाहरण के लिए प्राचीन न्याय को लीजिए। रचना की दृष्टि से इसके दो भाग अत्यन्त स्पष्ट हैं। एक में मूल सूत्र और दूसरे में भाष्य, वार्त्तिक, ताल्पर्यटीका आदि का समावेश होता है। इनमें सेन म्म मूर्ण का निर्माण एक दिन में हुआ है और न भाष्युवानिक आदि का, दोनों के मृत्य स्था का निमाण एक दिन न हुआ है जार न ना नवापन होका आदि सहस २ प्रत्य निमाण में जनाहित्यी हती हैं। भाष्य, यानिक, तापन होका आदि सहस २ प्रत्य असला स लागाल्यमा लगा छ । नात्त्व सामान्य एपट दिलाई देता है। परन्तु है एमिलाए अनेक अपर हुन जनादिस्त्रों का प्रभाव एपट दिलाई देता है। परन्तु मूल सूत्र अलग र पुरनक नहीं है। यह एक पुरनक के रूप में उपलब्ध होते हैं मूल सूत्र अलग र पुरनक नहीं है। यह एक पुरनक के रूप में प्राप्ति उनके भीतर जनाहित्यों का प्रभाव सहन में नहीं हैत्या जा सकता किर ्रवाण्य उन्तर वाला अलाव्युवाका प्रवाय तकत व नका वृत्या जा लकता । सर भी तिन संघर्षों में होकर स्थाय सूत्रों को अस्तिम स्वस्प मिल सका है उनका

भी नो न्याय जान का सारा जीवन ही संवर्ष का जीवन रहा है। आसा जीर अनामा के इस मंघर में उसका जन्म हुआ, इसीसे उसका विकास हुआ, प्रभाव (एवं नहीं सकता है। आर अन्यामा अवस्त त्या है जार जिस दिन मरेगा उस दिन इसी संघर मंबीरगति लास इसीये यह जी रहा है और जिस दिन मरेगा उस दिन इसी संघर मंबीरगति लास क्षेता। प्रन्त हम मंत्रवंमय जीवन में इसके शहराण विविध स्वीं में हमके वत्ता । परना देन स्वयंत्रमय जायन स उत्तन सञ्जान स्वायं क्रेपास उत्तन प्रतिपत्त में खहे हुवे हैं। जिस आदि अनामवाद के संघप से न्याय शास की जनमळाम एका यह अनामयाद कुछ हमरी ही चीज भी परन्य कुछ समय याह कार्यक्षात्व के सीवनकाल में उसी अनायम्बाद ने चीड़, इर्घन के नेराल्यवाद के ल्लीन रूप में आवत् उसमें लोहा लिया है।

उपनिष्यों में अनेक न्यालें पर अनामवादी अथवा देहारमवादी मती का उठेगा भिल्मा है। महोवित्यम ३, ६ भेषे ग्रेने विचिकित्सा मनुष्येङ्गीत्येके नाममन्तीति स्ति और छान्दीया नवमात्वाय के हुन्द्र-विशेष्यम के उपारयान में जिस अनाम ह्यात और हैतासवाद का उद्गेय हुआ है यह विचार उस काल से भी यहन एवं की सम्पति हैं। हैसे विचारों का परिजीधन कर निष्य शास्त्रा के अस्तिस्य की प्रतिष्ति करना ही उपनिषद्धें का ध्येव हैं। उसी उद्देश की पृति के ठिये छगनग त्रमी समय के आम पास स्यास्त्रास्य का भी सूत्रपात हुआ। यह स्यायनास्य का 'सारणप्रणान' अभवा 'आपात्मप्रणान' सुरा था। उसमें विशुख, जिल्लासा भाग ने शहा-समाणान होता था। परना जय पा पराजय की भावना उसमें नहीं थी। ऐसे अमेव प्रमही ही वर्षा उपनिषदों में आई है। उन प्रमहीमें होनी पह अपनी-स्वारी जात हो समझाने हे. लिये युन्ति श्रीर प्रमाणों का आध्रय हेते हे। उनके भी विकारतों के परियोधन एवं मंदरण के हिये न्यायतास की महायता की आय-रचवता होती थी। परन्तु यह जो गृहुधी, जिल्लामा-भाव में, मृहत्ताच को समसने हे लिये। महापूर्णंव, मिनापालि होवर, जिल्लासानाव में लोग उपरिधन होते थे भाग्यवती वावियों के भाग्यम में । वैने ही देन माग में अपने संस्थान महामा की जिलामु वे एदम में कोट ऐने की आहारता के लाथ क्लिमों के कला मीने थे। हों। सदि एक सार में समाप में गरीं आहे मी दूसरे दिन हुआ प्रवाद में और श्रीकरें दिन शीयरे प्रकार में जमी बार की ममहायों जाता थीं । उद्देश्य मा आग मार हा लाह क्या दरना, हा लिस बोल्या से भी हो हो हो हो है.



या नाम 'अन्योद्या' है और अन्योद्या के आधार पर प्रमुख हुई विष्टा का नाम

शान्तीचित्री बहुत् के हम सूच्य विश्लेषण से यह परिणाम सरलया से ही भानीतियो अयम न्यायनाम् है। निकाण जा सकता है कि इस शब्द के भीतर आत्मान्वीयण की खठक स्पष्ट है श्रीर पर न्यायशास्त्र के इतिहास के 'सारयप्रधान युग' की भावना की ही स्वक

आन्त्रीशिष्टी है, अगिरिण न्यायशास्त्र के बादविया, तकविया आदि जो अन्य माम मनुस्मृति, रमन्द्रपुराण, महाभारन, सीतम-प्रमंशास आदि प्रन्यों में मिलते फारना है। है, वे सभी उसके 'साधनप्रधान-युग्' के प्रोतक हैं। स्वयं न्याय घट्य की ध्वनि भी 'माधनप्रणान-युन' के मापू ही है। 'वाल्यायन' ने न्याय शब्द का लयं-

क्षिया है, उसकी ध्यमि 'माध्यप्रधान-युग' के नहीं अपि सु 'साधनप्रधान-युग' राज्य हो है। इस प्रवार इम देलते हैं कि प्राचीन न्यायशास का जो सब सूछ न्याय दुर्शन है नाम में आज उपलब्ध होना है वह दो विभिन्न कालों की दो विभिन्न भावनाओं के मीन्य निमन्नोत्मान होता हुआ परिमानित और परिप्रत होका हम तक पहुंचा है। और सूच्म आलोचक-रृष्टि उसके भीतर से प्राचीन न्याय ज्ञाम्ब के प्रमिक विकास है, हतिहास की सफलनापूर्वक परिस्थित कर व्यवनी है।

न्याय शास्त्र के निर्माता

इस न्याय-तास्त्र दे निर्माण का चारनियक श्रेय किसकी प्राप्त है। इस प्रश्न का भी कोई सहज निषदार। दित्याई नहीं देता। इसका कारण यह है कि संस्कृत माहित्य के विविध प्रत्यों में न्यायशास्त्र के रचिता का उद्देश विविध नामों में शिलमा है। पश्चमुनारों, स्वनद्पुर्शणें, नाम्यवं नंत्रें, नेप्ययशिं और विधानाय पृति 'यया यया भवेत्पुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मिन । सा सैव प्रक्रिया साध्वी विपरीता ततोऽन्यथा॥'

यह प्राचीन न्याय का एक युग था। उसे हमने 'साध्यप्रधान युग' के नाम से निर्दिष्ट किया है।

२ साधनप्रधानयुग-

उसके बाद आत्मा और अनात्मा का यह विवाद जब स्पष्ट रूप से पन्न-प्रतिपन्न के रूप में सामने आया और उसके साथ वादी या प्रतिवादी की जय अथवा पराजय की भावना का पुट लगा तो उसने एक नवीन रूप धारण किया। जय-पराजय की इस भावना के साथ ही विषय-प्रतिपादक पञ्चावयवयुक्त अनुमान-वाक्य की शैली का आविष्कार हुआ। प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरणादि का पृथक २ निर्देश कर परार्थानुमान की प्रणाली का जन्म और उसके वाद हेत्वाभास, जाति और अन्त में निग्रह स्थानों का परिष्कृत रूप में प्रचार इन सवका आविष्कृत और प्रचलित होना आवश्यक ही नहीं अनिवार्य था और वही हुआ भी। थोड़े समय में वाद-विवाद की कला ने एक स्वतन्त्र शास्त्र का रूप धारण कर लियां और उनके लिये स्वतन्त्र परिभाषाओं और स्वतन्त्र नियमों का निर्माण हुआ। न्यायशास्त्र के इस परिवर्तन काल में नियम-निर्माण आदि के इस अभिनव आयोजन का कुछ ऐसा प्रभाव पड़ा कि तात्कालिक नैयायिकों की दृष्टि में आत्म-तत्त्व विवेचन रूप उनका प्रधान प्रतिपाद्य विषय तो पीछे पड़ गया, और साध्य के वजाय साधन के निर्माण में ही उनकी सारी शक्ति लग गई। इस नवीन युग-भावना के वीच सुसंस्कृत होकर न्यायशास्त्र जिस रूप में हमारे पास पहुँचा वहीं आज का उपलब्ध न्यायदर्शन है, जिसमें साध्य की अपेत्ता साधन पर और प्रमेय की अपेचा प्रमाण पर अधिक बल दिया गया है। इसे हम न्यायशास्त्र में 'साधन-प्रधान-युग' कह सकते हैं।

न्यायशास्त्र के इन दो विभिन्न रूपों का परिचय न केवल उसके विकास क्रम के सूचम परिशीलन में ही पाया जाता है, अपितु दो विभिन्न कालों में उसके लिये. प्रयुक्त होने वाले दो विभिन्न नामों में भी उनकी ध्विन स्फुट रूप में प्रतीत होती है। प्राचीन न्यायशास्त्र के लिये 'आन्वीचिकी' शब्द का प्रयोग संस्कृत साहित्य में वहुतायत से हुआ है। और वह शब्द न्यायशास्त्र के 'साध्यप्रधान युग' की भावना को ही स्फुटतया व्यक्त करता है। 'आन्वीचिकी' शब्द का अर्थ स्वयं भाष्यकार 'वात्स्यायन' ने इस प्रकार किया है—

> 'प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्य अन्वीक्षणमन्वीक्षा। तया प्रवर्तत इत्यान्वीक्षिकी न्यायविद्या न्यायशास्त्रम्।।'

अर्थात् प्रत्यत्त [योगि प्रत्यत्त] और आगम [आप्त वचन] द्वारा परिज्ञात अर्थ [आत्मतत्त्व] का [युक्तियों द्वारा छौकिक पुरुषों के] परिज्ञान प्राप्त करने

या नाम 'अवर्ताचा' है और अन्तीचन के आजार पर प्रमुख हुई विक्रा का नाम

धार्मितिही बाल् में हम सूच्य विलोगा में यह परिणाय सरलता में ही आर्जीकिमी अयेदा स्वायपाद्धि है। विकाला जा सकता है कि इस बारद के भीतर आमान्त्रीएण की सहक स्पष्ट है शीर यह स्वायनास्य के इतिहास के 'साध्यप्रधान सुग' ही भावना हो ही ध्यक

क्षारवीकियी के अतिरिण न्यायकार्य के माद्विया, मकंविया खादि से धन्य नाम मनुन्यति, वक्रन्तपुराण, महासारत, शीनम-प्रमेशाय आदि प्रन्यों में मिछते है, व सनी उसके 'साधनप्रधान-यूग' के चोतक है। स्वयं न्याय घटत की स्वनि भी 'साधनप्रधान-पुन' के साथू हैं। है। 'बाल्यायन' ने न्याय शब्द को लयं-

क्षिणा है, जुन्मणी ध्यमि 'माध्यप्रधान-युग' हे नहीं अपि तु 'साधनप्रधान-युग' क्षिण होते। इस प्रकार हम देखते हैं कि प्राचीन न्यायशास का जो स्प स्क क्याय दर्शन के माम के आज उपन्त्रप होता है यह दो विभिन्न बालों की दो विभिन्न भाषनाओं हे. गीच निमग्नोन्मम्न होता हुआ परिमालित और परिप्रत होतर हम मत वहुवाह । और वृष्म आलोचक रिष्ट उसके भीतर में प्राचीन श्याय द्याम के श्रीमक विकास के इतिहास की समालवापूर्वक परिवालित कर खनता है।

न्याय शाख् के निर्माता

इस स्याय-कारत के निर्माण का यास्त्रिक थेय जिसकी प्राप्त के। इस प्रदन था भी गोर्ट सहज निपटारा दिगाई नहीं देगा। इसका कारण यह है कि संस्कृत माशिय व विविध प्राणी में स्थायलास के स्थितना का उसेन विविध मामी में शिलता है । यह पुराणे, स्वत्रपूराणे, शान्धर्य संग्रे, मैनयवरिते और विधानाय पुर्ति विषय के चिन्तन में ज्यासक्त था, इसिलए आँखों के सामने कुएँ के आते हुए भी वह कुएँ को नहीं देख सके। यही उनके कुएँ में गिरने का कारण था, न कि उनकी नेन्न-विहीनता। पैरों में दो आँखों और हो जाने से क्या इस परि-हिथित में कोई परिवर्तन हो गया? पैरों में क्या उनके सारे शरीर में आँखों के सिवा और कुछ भी न रहता तो भी मन के विषयान्तरासक्त होने की हालत में असली दो आँखों के समान वे सहस्रों आँखें ज्यर्थ ही रहतीं और वे उस घटना की पुनरावृत्ति को रोक नहीं सकती थीं। महर्षि गोतम के सम्बन्ध में ऐसी मिध्या कल्पना करते समय भी यदि उसे उनके इस सिद्धान्त का स्मरण हो आता तो आशा थी कि उसे इस प्रकार की मिध्या और ज्यर्थ कल्पना करने का साहस न होता। हाँ पैरों के दोष से कुएँ में गिर पड़ने की भी दुघटना ने उनकी 'आँखें खोल दीं' तािक आगे वह सावधान होकर चले और इस प्रकार की दुघटना की पुनरावृत्ति न हो। यह आवार्थ यदि 'अन्तपाद' शब्द से निकाला जाय तो उसकी अपेना अधिक सङ्गत होगा।

दूसरी कथा का निर्देश न्यायकोशकार ने अपनी टिप्पणी में किया है जिसका भाव यह है कि-महर्षि गोतम, न्याय-सिद्धान्तों का खण्डन करने वाले महर्षि व्यास से अप्रसन्न हो गये और उन्होंने ऐसी प्रतिज्ञा कर ली कि कभी इसका मुख नहीं देखेंगा। पीछे व्यास की प्रार्थना आदि से प्रसन्न होने पर उन्होंने पैरों में आंखें वनाकर उन पर की आंखों से उन्हें देखा। पूर्वकथा की भाँति ही यह कथा भी सर्वथा मिथ्या, अविश्वसनीय और किसी दूषित मस्तिष्क की परिकल्पना है। उसका प्रयोजन न्याय का खण्डन करने वाले वेदान्त शास्त्र के प्रवर्वक महर्षि व्यास की तुच्छता दिखाकर महर्षि गोतम और उसके द्वारा न्यायशास्त्र की गौरव वृद्धि करना है। अस्तु, इस प्रकार की मिथ्या कल्पनाओं से इस समस्या का हल नहीं हो सकता।

गोतम तथा अक्षपाद का भेद पक्ष-

पुराण आदि प्राचीन संस्कृत साहित्य में पाए जाने वाले इस सम्बन्ध के ऐतिहासिक विवरणों पर यदि विचार करें तो वह शायद गोतम और अज्ञपाद की
एकता के बजाय विभिन्नता की पुष्टि में अधिक सहायक होंगे। इसका कारण यह
है कि पुराणों के अनुसार महर्षि गोतम का स्थान 'मिथिला' के पास और अज्ञपाद
का स्थान 'काठियावाड़' के पास 'प्रभासपत्तन' में निश्चित होता है। ब्रह्माण्ड
पुराण के अनुसार अज्ञपाद शिवजों के अंशभूत सोमशर्मा ब्राह्मण के पुत्र हैं, और
प्रभासपत्तन के रहने वाले और जातुकर्णी ज्यास के समकालोन हैं। उनके सम्बन्ध
में ब्रह्माण्ड पुराण का वर्णन इस प्रकार है—

१. गोतमो हि स्वमतदूषकस्य व्यासस्य दर्शनं चक्षुषा न कर्तव्यमिति प्रतिज्ञाय, पश्चाद् व्यासेन प्रसादितः पादे नेत्रं प्रकाश्य तं दृष्टवान्, इति पौराणिकी कथा ।

आदि ग्रन्थों में न्यायशास्त्र का रचियता 'महिष गोतम' को ठहराया गया है। इसके विपरीत न्यायभाष्य, न्यायवार्तिक, न्यायवार्तिक तौरपर्य टीका और न्यायमंजरी आदि न्याय शास्त्र के अनेक ग्रन्थों में न्याय शास्त्र को 'अचपाद' की कृति बतलाया गया है। इस सम्बन्ध में एक तीसरा मत महाकवि मास के प्रतिमा नाटक में मिलता है जो इन दोनों से भिन्न है और जो न्याय शास्त्र का प्रणेता श्री 'मेधातिथि को वतलाता है। इस प्रकार संस्कृत साहित्य में न्याय शास्त्र के रचियता के रूप में हमारे सामने तीन नाम आते हैं। इन तीनों में न्यायशास्त्र वस्तुतः किसकी कृति है इसका निर्णय कर सकना किटन कार्य है। प्राचीन पण्डितों के अनुसार अचपाद और गोतम एक ही व्यक्ति है। महिष् गोतम का दूसरा नाम अचपाद क्यों पड़ा इस सम्बन्ध में दो आख्यायिकाएँ प्रसिद्ध हैं। पहली आख्या-ियका का भाव यह है कि—

महर्षि गोतम किसी समय अमण के लिए जा रहे थे। उस समय वे किसी दार्शनिक प्रश्न के विचार में इतने निमग्न हो गये कि मार्ग का ध्यान उन्हें न रहा और वह किसी कुएं में जा गिरे। कुएं से उनकी प्राणरचा तो यथा-कथि चि हो गई, पर आगे कभी इस प्रकार की दुर्घटना न घटे इस भाव से कृपालु भगवान् ने उनके पैरों में दो आँखे बना दीं इसीलिए वह अचपाद [पैरों में आँख वाले] कहे जाने लगे।

इस कथा की निःसारता और मिथ्या-परिकल्पना इतनी स्पष्ट है कि उसके लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। जिस मस्तिष्क से इस मिथ्या कथानक की सृष्टि हुई उसने अन्तपाद शब्द को अन्वर्थ कर देने की वात तो सोची, पर शेष उसकी यौक्तिकता आदि पर तिनक भी विचार नहीं किया अन्यथा ऐसी तुच्छ परिकल्पना वह कभी न करता। मन अणु है, एक समय में एक ही वस्तु का ज्ञान वह कर सकता है, 'युगपज्ज्ञानानुत्पिर्त्तर्मनसो लिङ्गम्' यह न्यायशास्त्र का ही सुत्र है। महर्षि गौतम का मन उस समय किसी अन्य

[न्याय भाष्य, विजयनगरम् संस्कृत सीरीज]

१. योऽक्षपादमृषिं न्यायः प्रत्यभाद् वदतां वरम् । तस्य वात्स्यायन इदं, भाष्यजातमवर्तयतः ॥

२. यदक्षपादः प्रवरो मुनीनां श्रमाय शास्त्रं जगतो जगाद । कुतार्किकाज्ञाननिवृत्तिहेतोः करिष्यते तस्य मया निवन्धः ॥ िन्यायवार्तिक रे

अथ भगवता अक्षपादेन निःश्रेयसहेतौ शास्त्रे प्रणीते । न्याय-वार्तिक तात्पर्य टीका]

५. भीः काइयपगीत्रोस्मि । साङ्गोपाङ्गं वेदमधीये, मानवीयं धर्मशास्त्रं, माहेश्वरं योगशास्त्रं, वार्हस्पत्यमर्थशास्त्रं, मेधातिथेन्यीयशास्त्रं, प्राचेतसं श्राद्धकरुपं च ।

[[] प्रतिमा नाटक अङ्क ५, पृ० ७९]

आदि ग्रन्थों में न्यायशास्त्र का रचियता 'महर्षि गौतम' को उहराया गया है। इसके विपरीत न्यायभाष्य, न्यायवीर्तिक, न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका और न्यायमंजरी आदि न्याय शास्त्र के अनेक ग्रन्थों में न्याय शास्त्र को 'अचपाद' की कृति वतलाया गया है। इस सम्बन्ध में एक तीसरा मत महाकवि भास के प्रतिमा नाटक में मिलता है जो इन दोनों से भिन्न है और जो न्याय शास्त्र का प्रणेता थ्री 'सेधातिथि को वतलाता है। इस प्रकार संस्कृत साहित्य में न्याय शास्त्र के रचियता के रूप में हमारे सामने तीन नाम आते हैं। इन तीनों में न्यायशास्त्र वस्तुतः किसकी कृति है इसका निर्णय कर सकना कठिन कार्य है। प्राचीन पण्डितों के अनुसार अचपाद और गोतम एक ही व्यक्ति है। महर्षि गोतम का दूसरा नाम अचपाद क्यों पड़ा इस सम्बन्ध में दो आख्यायिकाएँ प्रसिद्ध हैं। पहली आख्या- यिका का भाव यह है कि—

महर्षि गोतम किसी समय अमण के लिए जा रहे थे। उस समय वे किसी दार्शनिक प्रश्न के विचार में इतने निमग्न हो गये कि मार्ग का ध्यान उन्हें न रहा और वह किसी कुएं में जा गिरे। कुएं से उनकी प्राणरत्ता तो यथा-कथिक्कित हो गई, पर आगे कभी इस प्रकार की दुर्घटना न घटे इस भाव से कृपालु भगवान् ने उनके पैरों में दो आँखे बना दीं इसीलिए वह अन्नपाद [पैरों में आँख बाले] कहे जाने लगे।

इस कथा की निःसारता और मिथ्या-परिकल्पना इतनी स्पष्ट है कि उसके लिए किसी प्रमाण की आंवश्यकता नहीं है। जिस मस्तिष्क से इस मिथ्या कथानक की सृष्टि हुई उसने अन्तपाद शब्द को अन्वर्थ कर देने की बात तो सोची, पर शेप उसकी यौक्तिकता आदि पर तिनक भी विचार नहीं किया अन्यथा ऐसी तुच्छ परिकल्पना वह कभी न करता। मन अणु है, एक समय में एक ही वस्तु का ज्ञान वह कर सकता है, 'थुगपउज्ञानानुत्पित्तर्मनसो लिङ्गम' यह न्यायशास्त्र का ही सुत्र है। महर्षि गौतम का मन उस समय किसी अन्य

[न्याय भाष्य, विजयनगरम् संस्कृत सीरीज]

योऽक्षपादमृषिं न्यायः प्रत्यभाद् वदतां वरम् । तस्य वात्त्यायन इदं, भाष्यजातमवर्तयत् ॥

२. यदक्षपादः प्रवरो सुनीनां श्रमाय शास्त्रं जगतो जगाद । कुतार्किकाशाननिवृत्तिहेतोः करिष्यते तस्य मया निवन्धः ॥ [न्यायवार्तिक]

३. अथ भगवता अक्षपादेन निःश्रेयसहेतौ शास्त्रे प्रणीते । [न्याय-वार्तिक तात्पर्य टीका]

५. भोः काश्यपगोत्रोस्मि । साङ्गोपाङ्गं वेदमधीये, मानवीयं धर्मशास्त्रं, माहेश्वरं योगशास्त्रं, वार्हस्पत्यमर्थशास्त्रं, मेधातिथेर्न्यायशास्त्रं, प्राचेतसं श्राद्धकरूपं च ।

[[] प्रतिमा नाटक अङ्क ५, पृ० ७९]

विषय के चिन्तन में ज्यासक्त था, इसिलए ऑंखों के सामने कुएँ के आते हुए भी वह कुएँ को नहीं देख सके। यही उनके कुएँ में गिरने का कारण था, न कि उनकी नेन्न-विहीनता। पैरों में दो ऑंखों और हो जाने से क्या इस परि-िस्थित में कोई परिवर्तन हो गया? पैरों में क्या उनके सारे शरीर में ऑंखों के सिवा और कुछ भी न रहता तो भी मन के विषयान्तरासक्त होने की हालत में असली दो ऑंखों के समान वे सहस्रों ऑंखें ज्यर्थ ही रहतीं और वे उस घटना की पुनराकृति को रोक नहीं सकती थीं। महर्षि गोतम के सम्बन्ध में ऐसी मिथ्या कल्पना करते समय भी यदि उसे उनके इस सिद्धान्त का स्मरण हो आता तो आशा थी कि उसे इस प्रकार की मिथ्या और ज्यर्थ कल्पना करने का साहस न होता। हाँ पैरों के दोष से कुएँ में गिर पड़ने की भी दुघंटना ने उनकी 'ऑंखें खोल दीं' तािक आगे वह सावधान होकर चले और इस प्रकार की दुघंटना की पुनरावृत्ति न हो। यह आवार्थ यदि 'अन्तपाद' शब्द से निकाला जाय तो उसकी अपेना अधिक सङ्गत होगा।

दूसरी कथा का निर्देश न्यायकोशकार ने अपनी टिप्पणी में किया है जिसका भाव यह है कि-महर्षि गोतम, न्याय-सिद्धान्तों का खण्डन करने वाले महर्षि व्यास से अप्रसन्न हो गये और उन्होंने ऐसी प्रतिज्ञा कर ली कि कभी इसका-मुख नहीं देखूंगा। पीछे व्यास की प्रार्थना आदि से प्रसन्न होने पर उन्होंने पैरों में आंखें बनाकर उन पैर की आंखों से उन्हें देखा। पूर्वकथा की भाँति ही यह कथा भी सर्वथा मिथ्या, अविश्वसनीय और किसी दूषित मस्तिष्क की परिकरणना है। उसका प्रयोजन न्याय का खण्डन करने वाले वेदान्त शास्त्र के प्रवर्वक महर्षि व्यास की तुच्छता दिखाकर महर्षि गोतम और उसके द्वारा न्यायशास्त्र की गौरव वृद्धि करना है। अस्तु, इस प्रकार की मिथ्या कल्पनाओं से इस समस्या का, हल नहीं हो सकता।

गोतम तथा अक्षपाद का भेद पक्ष-

पुराण आदि प्राचीन संस्कृत साहित्य में पाए जाने वाले इस सम्बन्ध के ऐतिहासिक विवरणों पर यदि विचार करें तो वह शायद गोतम और अन्नपाद की
एकता के बजाय विभिन्नता की पुष्टि में अधिक सहायक होंगे। इसका कारण यह
है कि पुराणों के अनुसार महर्षि गोतम का स्थान 'मिथिला' के पास और अन्नपाद
का स्थान 'काठियावाड़' के पास 'प्रभासपत्तन' में निश्चित होता है। ब्रह्माण्ड
पुराण के अनुसार अन्नपाद शिवजों के अंशभूत सोमशर्मा ब्राह्मण के पुत्र हैं, और
प्रभासपत्तन के रहने वाले और जातुकर्णी व्यास के समकालीन हैं। उनके सम्बन्ध
में ब्रह्माण्ड पुराण का वर्णन इस प्रकार है—

१. गोतमो हि स्वमतदूषकस्य व्यासस्य दर्शनं चक्षुपा न कर्तव्यमिति प्रतिज्ञाय, पश्चाद् व्यासेन प्रसादितः पादे नेत्रं प्रकाश्य तं दृष्टवान्, इति पौराणिकी कथा ।

आदि ग्रन्थों में न्यायशास्त्र का रचियता 'महर्षि गौतम' को ठहराया गया है। इसके विपरीत न्यायभाष्य, न्यायवीर्तिक, न्यायवार्तिक तौत्पर्य टीका और न्यायमंजरी आदि न्याय शास्त्र के अनेक ग्रन्थों में न्याय शास्त्र को 'अचपाद' की कृति चतलाया गया है। इस सम्बन्ध में एक तीसरा मत महाकवि भास के प्रतिमा नाटक में मिलता है जो इन दोनों से भिन्न है और जो न्याय शास्त्र का प्रणेता श्री 'मेधातिथि को चतलाता है। इस प्रकार संस्कृत साहित्य में न्याय शास्त्र के रचियता के रूप में हमारे सामने तीन नाम आते हैं। इन तीनों में न्यायशास्त्र वस्तुतः किसकी कृति है इसका निर्णय कर सकना कठिन कार्य है। प्राचीन पण्डितों के अनुसार अचपाद और गोतम एक ही व्यक्ति है। महर्षि गोतम का दूसरा नाम अचपाद क्यों पड़ा इस सम्बन्ध में दो आख्यायिकाएँ प्रसिद्ध हैं। पहली आख्या- यिका का भाव यह है कि—

महर्षि गोतम किसी समय अमण के लिए जा रहे थे। उस समय वे किसी दार्शनिक प्रश्न के विचार में इतने निमग्न हो गये कि मार्ग का ध्यान उन्हें न रहा और वह किसी कुएं में जा गिरे। कुएं से उनकी प्राणरचा तो यथा-कथिं कि हो गई, पर आगे कभी इस प्रकार की दुर्घटना न घटे इस भाव से कृपालु भगवान् ने उनके पैरों में दो आँखे बना दीं इसीलिए वह अच्चपाद [पैरों में आँख वाले] कहे जाने लगे।

इस कथा की निःसारता और मिथ्या-परिकल्पना इतनी स्पष्ट है कि उसके लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। जिस मस्तिष्क से इस मिथ्या कथानक की सृष्टि हुई उसने अन्नपाद शब्द को अन्वर्थ कर देने की वात तो सोची, पर शेप उसकी यौक्तिकता आदि पर तिनक भी विचार नहीं किया अन्यथा ऐसी तुच्छ परिकल्पना वह कभी न करता। मन अणु है, एक समय में एक ही वस्तु का ज्ञान वह कर सकता है, 'युगपउज्ञानानुत्पित्तर्मनसो लिङ्गम्' यह न्यायशास्त्र का ही सुत्र है। महर्षि गौतम का मन उस समय किसी अन्य

[न्याय भाष्य, विजयनगरम् संस्कृत सीरीज]

योऽक्षपादमृषिं न्यायः प्रत्यभाद् वदतां वरम् । तस्य वात्स्यायन इदं, भाष्यजातमवर्तयत् ॥

३. अथ भगवता अक्षपादेन निःश्रेयसहेतौ शास्त्रे प्रणीते । [न्याय-वार्तिक तात्पर्य टीका]

४. अक्षपादप्रणीतो हि विततो न्यायपादपः। सान्द्रान्तरसस्यन्दपःलसन्दर्भनिर्भरः॥ न्यायमञ्जरी, प्रथम परि०]

५. भोः कारयपगोत्रोत्मि । साङ्गोपाङ्गं वेदमधीये, मानवीयं धर्मशास्त्रं, माहेश्वरं योगशास्त्रं, बार्हस्पत्यमर्थशास्त्रं, मेधातिथेन्यीयशास्त्रं, प्राचेतसं श्राद्धकर्णं च ।

[[] प्रतिमा नाटक अङ्क ५, ५० ७९]

विषय के चिन्तन में ज्यासक्त था, इसिलए आँखों के सामने कुएँ के आते हुए भी वह कुएँ को नहीं देख सके। यही उनके कुएँ में गिरने का कारण था, न कि उनकी नेन्न-विहीनता। पैरों में दो आँखों और हो जाने से क्या इस परि-रिथित में कोई परिवर्तन हो गया? पैरों में क्या उनके सारे शरीर में आँखों के सिवा और कुछ भी न रहता तो भी मन के विषयान्तरासक्त होने की हालत में असली दो आँखों के समान वे सहसों आँखें क्यर्थ ही रहतीं और वे उस घटना की पुनरा- मृति को रोक नहीं सकती थीं। महर्षि गोतम के सम्बन्ध में ऐसी मिथ्या करपना करते समय भी यदि उसे उनके इस सिद्धान्त का रमरण हो आता तो आशा थी कि उसे इस प्रकार की मिथ्या और न्यर्थ करपना करने का साहस न होता। हाँ पैरों के दोष से कुएँ में गिर पड़ने की भी दुघटना ने उनकी 'आँखें खोल दीं' तािक आगे वह सावधान होकर चले और इस प्रकार की दुर्घटना की पुनरावृत्ति न हो। यह भावार्थ यदि 'अन्तपाद' शब्द से निकाला जाय तो उसकी अपेना अधिक सङ्गत होगा।

दूसरी कथा का निर्देश न्यायकोशकार ने अपनी टिप्पणी में किया है जिसका भाव यह है कि-महर्षि गोतम, न्याय-सिद्धान्तों का खण्डन करने वाले महर्षि व्यास से अप्रसंत्र हो गये और उन्होंने ऐसी प्रतिज्ञा कर ली कि कभी इसका मुख नहीं देखूंगा। पीछे व्यास की प्रार्थना आदि से प्रसन्न होने पर उन्होंने पैरों में आंखें बनाकर उन पैर की आंखों से उन्हें देखा। पूर्वकथा की भाँति ही यह कथा भी सर्वथा मिथ्या, अविश्वसनीय और किसी दूषित मित्रक की परिकल्पना है। उसका प्रयोजन न्याय का खण्डन करने वाले वेदान्त शास्त्र के प्रवर्वक महर्षि व्यास की तुच्छता दिखाकर महर्षि गोतम और उसके द्वारा न्यायशास्त्र की गौरव वृद्धि करना है। अस्तु, इस प्रकार की मिथ्या कल्पनाओं से इस समस्या का हल नहीं हो सकता।

गोतम तथा अक्षपाद का भेद पक्ष-

पुराण आदि प्राचीन संस्कृत साहित्य में पाए जाने वाले इस सम्बन्ध के ऐतिहासिक विवरणों पर यदि विचार करें तो वह शायद गोतम और अच्चपाद की
एकता के बजाय विभिन्नता की पुष्टि में अधिक सहायक होंगे। इसका कारण यह
है कि पुराणों के अनुसार महर्षि गोतम का स्थान 'मिथिला' के पास और अच्चपाद
का स्थान 'काठियावाइ' के पास 'प्रभासपत्तन' में निश्चित होता है। ब्रह्माण्ड
पुराण के अनुसार अच्चपाद शिवजी के अंशभूत सोमशर्मा ब्राह्मण के पुत्र हैं, और
प्रभासपत्तन के रहने वाले और जातुकणीं व्यास के समकालीन हैं। उनके सम्बन्ध
में ब्रह्माण्ड पुराण का वर्णन इस प्रकार है—

१. गोतमो हि स्वमतद्यकस्य व्यासस्य दर्शनं चक्षुषा न कर्तव्यमिति प्रतिज्ञाय, पश्चाद् व्यासेन प्रसादितः पादे नेत्रं प्रकाश्य तं दृष्टवान्, इति पौराणिकी कथा ।

सप्तविंशतिमे प्राप्ते परिवर्ते क्रमागते । जातुकण्यों यदा व्यासो भविष्यति तपोधनः ॥ तदाऽहं संभविष्यामि सोमशमी द्विजोत्तमः । प्रभासतीर्थमासाद्य योगात्मा लोकविश्रुतः ॥ तत्रापि मम ते पुत्रा भविष्यन्ति तपोधनाः । अक्षपादः कणादश्च उल्की वत्स एव च ॥

A. S. B. द्वारा वायु पुराण नाम से प्रकाशित ब्रह्माण्डपुराण अध्याय २३. यदि यह वर्णन ठीक है तो यह मानना ही पड़ेगा कि श्री अन्तपाद का स्थान वर्तमान काठियावाड़ के प्रभासपत्तन में कहीं रहा होगा।

इधर महर्षि गोतम के स्थान का पता मिथिला के पास मिलता है। वर्तमान दरभङ्गा से उत्तर पूर्व के कोने में २८ मील की दूरी पर 'गोतम स्थान' नाम-का एक स्थान मिलता है जिसमें एक वहुत ऊँचा टीला हे और कहा जाता है कि यहाँ ही किसी समय महर्षि गोतम की कुटी रही होगी। उस टीले के पास ही गोतम कुण्ड नाम का एक बहुत बड़ा तालाव है जिसका पानी अत्यधिक सफेद और दूध की भाँति ही अत्यन्त स्वादिष्ट है। इस तालाव से एक छोटी सी नदी भी निकलती है जो खीरोई [चीरोदिध] नाम से प्रसिद्ध है। 'गोतम स्थान' पर चेत्र की नवमी को आज भी बहुत बड़ा मेला लगता है। इस प्रकार गोतम और अच्पाद के स्थान-भेद के इस प्रक्ष ने उनके एकीकरण में एक और वाधा उपस्थित कर दी है जिससे मूल समस्या की कठिनता और भी बढ़ गई है।

मेधातिथि-

इसी प्रसङ्ग में तीसरा नाम 'मेधातिथि' का उपस्थित हो जाता है, वह भी एक विचारणीय प्रश्न है। श्रीसुरेन्द्रनाथ दास गुप्त ने अपनी 'हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी' नामक प्रन्थ के द्वितीय भाग में इस प्रश्न पर जिस ढंग से विचार किया है उससे भी इस प्रश्न का हल हो नहीं सकता है। इस सम्बन्ध में उनका मत दुर्वल और सारहीन जान पड़ता है। आपने भास के प्रतिमा नाटक में आई हुई 'मेधातिथेन्यांयशास्त्रम्' इस पंक्ति की अर्थान्तर कल्पना कर समस्या को सुलझाने का जो प्रयत्न किया वह बहुत अस्वाभाविक और असमर्थनीय वन गया है। आपका भाव यह जान पड़ता है कि 'मेधातिथेन' को पष्टी न मानकर पञ्चमां का रूप मानना चाहिए तब उसका अर्थ 'मेधातिथि का न्यायशास्त्र' न होकर 'मेधाितिथि से न्यायशास्त्र पढ़ा' यह हो जायगा। और उस अवस्था में न्यायशास्त्र प्रणेता के रूप में मेधाितिथि का नाम आने का कोई अवसर ही नहीं रहेगा। यह ठीक है, यदि ऐसा अर्थ संभव होता तब तो यह प्रश्न उठता ही क्यों, पर उसका वैसाअर्थ ानना सरल, स्वामाविक और संभव नहीं है। 'मेधाितथेन्यांयशास्त्रम्'यह वाक्यांश दि अलग स्वतन्त्ररूप से हमारे सामने आए तो हम उसके दोनों ही अर्थ कर

सकते हैं, परन्तु जिस प्रकार से और प्र्वापर के जिन वाक्यांशों के वीच वह प्रयुक्त हुआ उस स्थिति में उसका एक और केवल एक ही अर्थ हो सकता है, दूसरा अर्थ करने की नाम-मात्र भी संभावना नहीं है। भास की पुस्तक से मूल वाक्य हम ऊपर उद्धृत कर चुके हैं। 'मानवीयं धर्मशास्त्रम्-और-वार्हस्पत्यमर्थशास्त्रम्-के साथ-मेधातिथेन्यांयश स्म-का अर्थ स्पष्ट रूप से 'मेधातिथि का न्यायशास्त्र' ही हो सकता है 'मेधातिथि से न्यायशास्त्र पढ़ा' यह अर्थ सर्वथा प्रक्रम-विरुद्ध है। श्रीदासगुप्त ने ऐसा अर्थ करके भास, मेधातिथि और न्यायशास्त्र सबके साथ अन्याय किया है।

क्या गोतम न्यायशास्त्र के निर्माता नहीं है ?—

श्रीदासगुप्त ने इससे भी अधिक आश्चर्यजनक एक और नई कल्पना की है। न्यायशास्त्र-प्रणेताओं की सूची में महर्षि गोतम का नाम रखना आपकी दृष्टि में सर्वथा ही अप्रामाणिक है। न्यायशास्त्र के प्रणेता श्री अत्तपाद ही हैं; उस सम्बन्ध में मेधातिथि या गोतम का नाम आ ही नहीं सकता ऐसा आपका मत है। आप लिखते हैं—

Medhatithi Gotam is more or less a mythical person, and there is no proof that he ever wrote anything'.....

Vatsyayan himself refers to Akshpada as the person to whom Nyaya [the science of logic,] revealed itself. Udyotakar also refers to Akshpad as the utterer of the Nyaya shastra and so also does Vachaspati. There is therefore absolutely no reason why the original authorship of Nyaya should be attributed to a Gotam as against Akshapad...

the Nyaya shastra therefore cannot be traced on the evidence of the earliest Nyaya authorities to any earlier Gotam; for had this been so, it would certainly have been mentioned by either Vatsyayan, Udyotkar or Vachaspati

(History of Indian philosophy, Vol. II, P. P. 393-94)

न्यायशास्त्र के साथ महर्षि गोतम का नाम ऐसा जुड़ा है जिसके अलग करने की करपना भी नहीं की जा सकती है। शताब्दियों से वे न्यायशास्त्र के प्रणेता माने जारहे हैं। संस्कृत साहित्य के अनेकानेक प्राचीन प्रन्थों के प्रमाण ऊपर उद्घत किए जा चुके हैं जो स्पष्टरूप से महर्षि गोतम को ही न्यायशास्त्र का प्रणेता प्रतिपादन कर रहे हैं, किर भी श्रीयुत दासगुप्त महोदय ने इस प्रकार की एक अभूतपूर्व करपना करने का साहस कैसे किया यही आश्चर्य है।

महर्षि गोतम न्यायशास्त्री के रूप में केवल भारत में ही नहीं अपितु-अन्त-र्राष्ट्रीय स्याति प्राप्त कर चुके हैं। द्वितीय शताब्दी A.D. के पूर्वार्द्ध की यह बात है जब कि न्यायशास्त्री के रूप में महर्षि गोतम का नाम भारत की सीमा को भी पार कर परशिया तक विख्यात हो गया था। परशिया के सासानि- यन-वंशीय वादशाह आदेशिर [Ardashir A. D. 211-241] और शापिर [Shapir A. D. 242-272] के शासनकाल में संगृहीत की गई Khorda Avest की एक yasth में [13 th yasth, Para 16] और early Religious poetry of Persia, By. I. H. Moulton P. P. 141) में महर्षि गोतम का उन्नेख हमें निम्नाङ्कित शब्दों में मिलता है—

'How the fravashis cause a man to be born who is a master in assemblies and skilled in sacred lore, so that he come away from debate as a victor over Gaotama'

यद्यपि डा॰ हॉग ने इस गोतम शब्द का सम्बन्ध गोतमबुद्ध से लगाया है, परन्तु हमारे विचार से वाद और सभाचातुर्य के प्रसङ्ग में वह नाम फवता नहीं है। वहाँ तो न्यायशास्त्री गोतम की ही आवश्यकता है। निःसन्देह न्यायशास्त्री तार्किक शिरोमणि महर्षि गोतम की ओर ही प्रन्थकार का संकेत है। ऐसी अवस्था में जब द्वितीय शताब्दी के प्रारम्भ में तार्किक शिरोमणि के रूप में महर्षि गोतम भारत के वाहर भी विख्यात हो चुके थे और उत्तरवर्ती संस्कृत साहित्य भी खुले और जोरदार शब्दों में उन्हें न्यायशास्त्रका प्रणेता ठहरा रहा है, तब इस सर्वथा प्रामाणिक अर्थ का अपलाप करना सर्वथा अयौक्तिक और सारहीन जान पड़ता है।

'त्रिभुजात्मक समस्या' का इल-

अस्तु । अत्र हमारे सामने प्रश्न यह है कि मेधातिथि, गोतम और अन्तपाद इन तीनों नामों के साथ न्यायशास्त्र का समन्वय कैसे किया जाय । इसी को यहाँ 'त्रिभुजात्मक समस्या' कहा गया है । इस प्रमुख प्रश्न का कुछ उत्तर हमें महाभारत के शान्तिपूर्व में मिछता है—

> मेधातिथिर्महाप्राज्ञो गौतमस्तपसि स्थितः। विमृश्य तेन कालेन पत्न्याः संस्थाव्यतिक्रमम्॥

> > (महाभा॰ शा॰ प॰ अ॰ २६५, ४५ वङ्गवासी एडीशन)

इस श्लोक से यह प्रतीत होता है कि 'गोतम मेघातिथि' दो नाम नहीं अपितु एक ही न्यक्ति हैं। एक शब्द वंशवोधक और दूसरा नामबोधक है। महाभारत के इस श्लोक ने हमारी समस्या को आधा हल कर दिया। वस्तुतः 'मेघातिथि गोतम' एक ही न्यक्ति हैं, वही न्यायशास्त्र के आदि निर्माता हैं। भास ने मेघातिथि नाम से और अन्य प्रनथकारों ने गौतम नाम से उन्हीं का उन्लेख किया है। यही इस समस्या का सबसे सुन्दर और सबसे प्रामाणिक हल है इसके माने विना अन्य कोई गति नहीं है।'

१. सामवेद के गृह्य सूत्र से सम्बद्धं 'पितृमेध सूत्र' के रचयिता भी गौतम हैं और उसके टीकाकार अनन्त यज्वन उनको तथा न्यायशास्त्र-प्रणेता को एक ही मानते हैं, परन्तु कोई युक्ति नहीं दी है।

अब इस प्रश्न का अच्पाद वाला एक पहलू और रह जाता है। जैसा कि ऊपर कहा जा जुका है कि गोतम और अच्पाद को एक मानने में कुछ वाधाएँ हैं इसलिए 'मेधातिथि गौतम' की भाँति 'अच्पाद गौतम' को एक मान कर इस प्रश्न का हल नहीं किया जा सकता। तब, ऐसा जान पड़ताहै कि न्यायशास्त्र के क्रिक विकास में गौतम और अच्पाद दोनों हो का महत्त्वपूर्णभाग है। जैसा कि ऊपर कहा जा जुका है कि प्राचीन न्याय के विकास में अध्यात्मप्रधान [साध्यप्रधान] और तर्क-प्रधान [साध्यप्रधान] दो युग स्पष्ट प्रतीत होते हैं। इनमें साध्यप्रधान अर्थात प्रमेय प्रधान अथ्वा अध्यात्मप्रधान युग के निर्माता गौतम और प्रमाणप्रधान [साधनप्रधान] युग के प्रवर्तक अच्पाद हैं। यद्यपि वर्तमान न्याय सूत्रों में प्रमेय का नहीं प्रमाण का ही प्रधान्य प्रतीत है। परन्तु वह अच्पाद द्वारा किए हुए प्रतिसंस्कार का ही फल है। इसके पूर्व गोतम का न्याय उपनिषदों के समान प्रमेयप्रधान ही था। अध्यात्म विद्यारूप उपनिषदों से न्याय विद्या को पृथक करने के लिए ही अच्पाद ने उसकी प्रमाण प्रधान वनाया है। इस प्रकार प्राचीन न्याय का निर्माण महर्षि गौतम और अच्पाद इन दोनों महापुरुषों के सिम्मिलत प्रयत्न का फल है।

इस प्रकार न्यायशास्त्र के साध्यप्रधान तथा साधनप्रधान दो संस्करणों की कल्पना द्वारा इस 'त्रिभुजात्मक समस्या' का हल किया जा सकता है। यह संस्करण पद्धित की कल्पना कोई अपूर्व कल्पना नहीं है। आयुर्वेद के प्रसिद्धतम प्रन्थ चरक में इस 'संस्कार पद्धित' का प्रयोग हुआ है। मूल ग्रंथ प्रणेता महर्षि 'अग्निवेश' हैं, परन्तु उसके प्रतिसंस्कर्ता 'चरक' माने जाते हैं। जैसा कि चरक के टोकाकार 'ददवल' के 'अग्निवेशकृते तन्त्रे चरकप्रतिसंस्कृते' इस लेख में प्रतीत होता है। इसी प्रकार न्याय दर्शन के 'मूल प्रणेता गोतम'और उसके 'प्रतिसंस्कर्ता अचपाद' हैं ऐसा मानने में कोई आपत्ति नहीं उठाई जा सकती है।

इस करुपना से जहाँ इस 'त्रिभुज समस्या' का हल निकल आता है उसके साथ दूसरा लाभ यह भी होता है कि न्याय दर्शन में अनेक सूत्रों में उत्तरवर्ती वौद्ध सिद्धान्तों का जो उल्लेख पाया जाता है उसको प्रतिसंस्कर्ता अन्तपाद की रचना मानकर उसकी सङ्गति भली प्रकार लगाई जा सकती है। अन्यथा न्याय सूत्रों को केवल गोतम की रचना मानने पर उनमें उत्तरवर्ती वौद्ध सिद्धान्तों की चर्चा का उपपादन नहीं किया जा सकता है। अतः इस 'प्रतिसंस्कार पद्धति' का अवलम्बन करके ही न्याय के दर्शन निर्माण की 'त्रिभुज समस्या' का हल करना उचित है।

न्यायशास्त्र के अध्यात्मप्रधान युग के प्रवर्तक महिं गोतम हैं इस सम्बन्ध में महाभारत और कठोपनिपद् में भी कुछ उन्लेख पाया जाता है। महाभारत के शान्तिपर्व में निम्नलिखित रलोक मिलते हैं। चतुर्धश्चौपनिषदो धर्मः साधारणः स्मृतः। वानप्रस्थाद् गृहस्थाच ततोऽन्यः संप्रवर्तते।। अस्मिन्नेव युगे तात विप्रः सर्वीर्थदर्शिभिः। मेधातिथिर्बुधः ।। एनं धर्म कृतवन्तः।

(महाभा० शा० प०, अ० २४३ श्लो० १४-१७)

इन श्लोकों से हमारी दोनों धारणाओं की पुष्टि होती है। पहिली यह कि मेधातिथि गोतम एक ही व्यक्ति हैं और दूसरी यह कि उन्होंने न्यायशास्त्र के प्रमेय, साध्य या अध्यात्मप्रधान युग का निर्माण किया। कठोपनिपद् के—

शान्तसंकल्पः सुमना यथा स्याद् वीतमन्युर्गोतमो माभिमृत्योः।
त्वत् प्रसृष्टं माभिवदेत् प्रतीत एतत् त्रयाणां प्रथमं वरं वृणे॥
यथोदकं शुद्धे शुद्धमासिक्तं ताहगेव भवति।
एवं मुनेविजानत आत्मा भवति गौतम॥
इन्त त इदं प्रवच्यामि गुह्यं ब्रह्म सनातनम्।
यथा च मरणं प्राप्य आत्मा भवति गौतम॥
(कठोपनि०१-१-१०।२-४-१४।२-४-६.)

इन उद्धरणों में जिन गौतम का उल्लेख पाया जाता है कदाचित् वे गौतम ही न्यायशास्त्र के अध्यात्मप्रधान युग के निर्माता हैं। शुक्क-यजुर्वेदीय-माध्यन्दिनीय शाखा के शतपथ बाह्मण काण्ड १ अ० ४ में भी कदाचित् इन ही गौतम का वर्णन है। इन्हीं के गोत्र में आगे चलकर गौतम बुद्ध उत्पन्न हुए हैं। श्री सतीशचन्द्र विद्याभूषण का मत है कि शतपथ बाह्मण में गौतम के स्थान आदि का जो विवरण पाया जाता है वह मिथिला के समीपवर्ती उपरिलिखित 'गौतम स्थान' से बिल्कुल मिलता जुलता है। [सन् १९१३ में श्री सतीश बाबू ने 'गौतम स्थान' की यात्रा स्वयं की थी और उसके बाद ही यह सम्मति दी थी] इस सम्बन्ध में उनके शब्द इस प्रकार हैं—

His (Nachikatas Gotam) remote ancestor was perhaps the sage Nodha Gotam descended from that Gotama who is described in the Rigyeda (Mandal I sukt 62 verse 13, 1, 77, 5, 1, 85, 11) and Shatapath Bramhana of the white yajurveda, as having settled in a Place the description of which tallies with that of Gotama-sthana in Mithila' (Indian logic, P. P. 19)

फलतः बहुत प्राचीन काल में महर्षि गौतम ने आत्मविद्या के आचार्य के रूप में न्यायशास्त्र को जन्म दिया था। उसके वाद कालान्तर में समयकी आवश्यकता के अनुरूप उस प्रमेय या आत्मप्रधान न्यायशास्त्र को प्रमाणप्रधान शास्त्र का स्वरूप मिला। न्यायशास्त्र ने अपने इस नवीन - रूप में भी अपना मुख्य ध्येय तो आत्मज्ञान ही रखा, इसमें सन्देह नहीं, परन्तु ध्येयहोते हुये न्यायशास्त्र प्रमाणों के विस्तृत विवेचन में चला गया और उसके सामने आत्मा का विवेचन गौण पड़ गया है। न्यायशास्त्र के वर्तमान स्वरूप में प्रमाणों के विवेचन का ही प्राधान्य है। इसका परिचय न केवल उत्तरवर्ती न्याय साहित्य से ही अपितु वात्स्यायन भाष्य और मूलसूत्रों से भी भली-भाँति मिलता है। न्यायशास्त्र के प्रथम सूत्र—प्रमाण प्रमेय-संशय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्त-अवयव-तर्क-निर्णय-वाद-जल्प-वितण्डा-हेत्वाभास-छल-जाति-निग्रहस्थानानां तत्त्रज्ञानान्निश्रेयसाधिगमः' में जिन पोडश पदार्थों के तत्त्वज्ञान को निःश्रेयस का साधन वताया है, उनमें भी सर्वप्रथम स्थान प्रमाण का रखा है और आत्मा का साचात् स्थान भी नष्ट कर प्रमेयों के भीतर उसकी गणना की है। इससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि वर्तमान न्यायशास्त्र ने प्रमाणादि को अत्यधिक प्रधानता दी है। और उसका समर्थन करते हुए वात्स्यायन भाष्य में लिखा है—

'तेषां पृथगभिधानमन्तरेण अध्यात्मविद्यामात्रमियं स्याद् यथोपनिषदः'

अस्तु। न्यायशास्त्र अपने 'अध्यात्मप्रधान' स्वरूप को छोड़कर इस नवीन रूप में कव से आया यह कह सकना और भीकठिन है। 'गोल्डस्टकर' का विचार है कि न्यायशास्त्र का परिज्ञान पाणिनि को था और उनके वाद चतुर्थ शताब्दी B. C. में कात्यायन को भी इन न्यायसूत्रों का परिज्ञान था। अतएव इसके पूर्व न्यायशास्त्र को यह नवीन रूप कदाचित् प्राप्त हो चुका था। और उसका नवीन रूप में संस्करण करने का श्रेय कदाचित् श्री अज्ञपाद को दिया जाना चाहिए।

क्या भारतीय न्याय पर यूनानी प्रभाव है ?—

इसी प्रसङ्ग में हम ढा॰ सतीशचन्द्र विद्याभूषण की एक और अद्भुत करपना का भी उन्नेख कर देना चाहते हैं। आपने अपने एक लेख में वहे समारम्भ के साथ यह सिद्ध करने का यत किया है कि भारतीय न्यायशास्त्र को वर्तमानरूप देने में ग्रीक दर्शन का वहुत बड़ा हाथ है। विशेषतः अनुमान में 'पञ्चावयव वाक्य' की प्रक्रिया का विकास भारत में बहुत पीछे हुआ उसके बहुत पूर्व ग्रीक में 'अरिस्टाटिल' ने इस 'पञ्चावयव वाक्य' की प्रक्रिया को परिपूर्ण और सुन्यवस्थित रूप में प्रस्तुत कर दियाथा। आपने अपने विषयका उपपादन इस प्रकार किया है—

But so far as the five limbed syllogism of Hindu Logic is concerned the Hindu logician may have been indebted some way or other to the Greeks. While the syllogism definitely formulated as a logical doctrine

[¿]Gold stucker's panini P. P. 157

२. जनरल आफ रायल एशियाटिक सोसाइटी आफ ग्रेट ब्रिटेन एण्ड आयलेण्ड।

by Aristotle in its Rhetoric, Prior Analytics and Posteriar Analytics in the 4th century B. C., the Hindu logician shows but a vague conception of it, as late as the first century B. C. It is not inconceivable that the Knowledge of Aristotle's logic found its way through Alexandria, syria and other countries into Taxila. This is rightly Corroborated by the Hindu tradition that Narada who visited Alexandria [S'weta dwbipa] and became an expert in the handling of the five limbed syllogism...

I am inclined, therefore, to think that the syllogism did not actually evolve in Indian logic out of inference, and that the Hindu logician owed the idea of syllogism to the influence of Aristotle'.

(Introduction to the Indian Logic P. P. XV)

श्रीसतीश बाबू की इस कल्पना में हमें कोइ सार नहीं दिखाई देता। आप कहते हैं कि पञ्चावयव अनुमान वाक्यपद्धित का पूर्ण विकास ग्रीक में तो अरिस्टा-टिल के समय चतुर्थ शताब्दी B. C. में हो हो चुका था और भारत में प्रथम शताब्दी B. C. तक भी वह परिमार्जितरूप में नहीं आ पाया था। जिस Syllogism पञ्चावयववाक्य के विषय में प्रथम शताब्दी B. C. तक भारतीय दार्शिनकों के अज्ञान की घोषणा करने का साहस आप करते हैं उसी Syllogism के विषय में 'गोल्डस्टकर' जैसे उच्च श्रेणी के पाश्चाच्य विद्वानों का दढ़ विश्वास है कि वह 'अरिस्टाटिल' से भी पूर्व पाणिनि के समय (500 B. C.) से भी पूर्व भारत में पूर्ण रूप से विकसित हो चुका था। 'गोल्डस्टकर' महोदय ने अपनी सुप्रसिद्ध पुस्तक Panini में लिखा है—

That Nyay was known to Panini in the sense of Syllogism or logical reasoning or perhaps logical science, I Conclude from the sutra III. 3. 122' where its affix conveys the sense of instrumentality i. e, that by which analysis [lit. enlarging] is effected, for in the some form Nyaya is made the subject of another rule III. 3. 37'. Where Panini gives as its meaning 'Propriety, good conduct' which would lead to its later meaning 'Policy'. Unless we draw this distinction betwean the two sutras named, the first sutra become superfluous, Nor is it probable that a civilization like that which is traceable in Panini's rules could have done without a word for Syllogistic thought. (Panini P. P. 116)

१. अध्यायन्यायोद्यावसंहाराश्च । अष्टाध्यायो ३. ३. १२२ ।

२. परिन्योर्नीणोर्यु ताभ्रेपयोः । अष्टा० ३. ३. ३७ । यथाप्राप्तकरणमभ्रेपः ।

अष्टाध्यायी के जिन दो सूत्रों का उन्नेख 'गोल्डस्टकर' महोदय ने किया है उसके अतिरिक्त अन्य स्थली पर भी न्याय का उल्लेख पाणिनि की अष्टाध्यायी में मिलता है। यही नहीं अपितु चतुर्थ अध्याय के द्वितीय पाद के 'ऋतूक्थादिस्त्रा-मिलता है। यहा नहीं नात्र ने व्याप के प्राणपाठ में 'न्याय' शब्द का न्ताहुक्' ४, २, ६० के सूत्रान्तर्गत उक्थादि गण के 'गणपाठ' में 'न्याय' शब्द का पाठ कर पाणिनि ने 'नैयायिक' शब्द की सिद्धि की है। ठक् प्रत्यय का विधान करने वाला यह सूत्र 'तद्घीते नहेंद' इस अर्थ में ठक् का विधान करता है, जिससे 'नैयायिक' शब्द का अर्थ 'न्यायम् अधीते नैयायिकः' होता है। इस प्रकार पाणिनि की अष्टाध्यायी और गोल्डस्टकर महोदय का ऐतिहासिक विवेचन सतीश वावूकी कल्पना की निस्सारता सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है।

प्राचीन न्याय का साहित्य

जैसा कि जपर कहा जा चुका है न्यायशास्त्र का प्रारम्भ कव से हुआ यह निश्चित रूप से कह सकना कठिन है। परन्तु फिर भी गोल्डस्टकर और उसके आधारभूत पाणिनि-सूत्रों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि न्यायशास्त्र बहुत पुरानी और सम्भवतः नहीं, निश्चित रूप में पाणिनि से पूर्व की चीज़ हैं। न्यायशास्त्र का सबसे पुराना ग्रन्थ जो इस समय मिलता है वह न्यायसूत्र है। प्रन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि यह न्यायसूत्र ठीक इसी रूप में पाणिनि के पूर्व की चीज है। इस वात के अनेक प्रमाण हैं कि न्यायसूत्रों के अनेक सूत्र अत्यन्त आधुनिककाल के हैं। जिन सूत्रों में वीद सिद्धान्तों का खण्डन हुआ है उनकी रचना वीद्धकाल के बाद की है वौद्ध मत की आछोचना के प्रकरण में लिखे गए अनेक सूत्रों के शब्द-विन्यास से यह स्पष्ट प्रतोत होता है कि वह सूत्र वौद्ध ग्रन्थों के आधार पर लिखे गए हैं। दोनों की, विषय के साथ आनुपूर्वी और शब्दिवन्यास में भी कुछ समानता है। उदाहरण के लिए हम ऐसे कुछ सूत्र नीचे उद्घत करते हैं— न्याय सूत्र

माध्यमिक सूत्र नसंभवः स्वभावस्य युक्तः प्रत्ययहेतुभिः। स्वभावः कृतको नामभविष्यति पुनःकथम् (माध्यमिक सूत्र. अ. १५. पृ. ९३) (B. T. S. Edition, Calcutta) यथामायायथा स्वप्नो गन्धर्वनगरं यथा। (सा. सू. अ. ७.)

न स्वभावसिद्धिरापेत्तिकत्वाद् । न्याहतत्वादयुक्तम् । (न्या. सू. अ. ४. १ ३९-४०) स्वप्नविषयाभिमानवद्यं प्रमाणप्रमेया-भिमानः। (४. २. ३१) तथोत्पादस्तथास्थानंतथाभङ्ग उदाहतम्॥ माया-गन्धर्वनगर-मृगतृ िणकावद्वा। (४. २. ३२.)

१. उक्थ, लोकायत, न्यास, न्याय, पुनरुक्त, निरुक्त, निमित्त, द्विपदा, ज्योतिप, अनुपद, अनुकल्प, यश, धर्म, चर्चा, क्रमेतर, इलक्ष्ण, संहिता, पदक्रम, संघट, वृत्ति, परिपद्, संग्रह, गण [गुण], आयुर्वेद । इत्युक्थादिः ॥ ४,२,६० ॥ (गणपाठ, ४. २. ६०. पा.)

उपर्युक्त सारी स्थिति से यही परिणाम निकलता है कि न्याय-सृत्रों की रचना भी एक काल में नहीं हुई। सबसे पूर्व गोतम के अध्यात्मप्रधान न्यायसूत्र की रचना हुई। उसके बाद अध्यात्मप्रधान उपनिषद्विद्या से अत्तपाद ने आन्वीत्तिकी न्याय विद्या को पृथक् करने के लिए उसके प्रमेयप्रधान स्वरूप के स्थान पर प्रमाणप्रधान स्वरूप देकर अन्तपाद ने उसका नवोन संस्करण किया और वौद्ध युग में उसमें कुछ प्रनेप और परिवर्धन होकर ही न्याय-शास्त्र को वर्तमान स्वरूप प्राप्त हो सका है।

'न्याय-सूत्रों' के वाद न्याय-शास्त्र का दूसरा पुराना ग्रन्थ 'वात्स्यायन भाष्य' है जिसका रचनाकाल ४०० वि० (जैकोबी के अनुसार ३००, अन्यों के अनुसार ४०० वि०) के लगभग निर्धारित किया गया है। ४०० वि० से लेकर १००० वि० तक के ६०० वर्षों में न्याय-शास्त्र के जिस प्रचुर साहित्य का निर्माण हुआ उस सारे न्याय साहित्य का आधार ग्रन्थ 'न्यायसूत्र' और 'वात्स्यायन भाष्य' हैं। अन्य जो कुछ भी साहित्य तैयार हुआ वह सभी इन्हीं के समर्थन में और उन्हीं के टीका-प्रटीका के रूप लिखा गया है। इसी लिए उस सबको 'प्राचीन न्याय' साहित्य के नाम से कहा जाता है।

यद्यपि न्याय सूत्रों के बाद 'प्राचीन न्याय' के विषय में कोई मौलिक प्रन्थ नहीं लिखा गया फिर भी १७ वीं शताब्दी तक प्राचीन न्याय के साहित्य का निर्माण होता रहा, जो न्याय-सूत्रों की टीका-प्रटीका के रूप में ही था। इसमें से भी ४०० से लेकर १००० वि० तक जिस साहित्य का निर्माण हुआ वह अत्यन्त महस्वपूर्ण है।

१-भाष्यकार वात्स्यायन [३०० वि०]-

न्याय दर्शन के भाष्यकार वास्यायन कीन हैं यह भी एक विवादग्रस्त प्रश्न है। 'अभिधानचिन्तामणि' नामक ग्रन्थ में हेमचन्द्र [जैन] ने 'वास्यायन' के अनेक नामों का निर्देश किया है, जो इस प्रकार है—

> 'वात्स्यायनो मल्लनागः कौटिल्यश्चणकात्मजः। द्रामिलः पक्षिलस्वामी, विष्णुगुप्तोऽङ्गुलश्च सः॥'

इसके अनुसार वास्यायन, पिन्छस्वामी, कौटिल्य और चाणक्य सब एक ही क्यक्ति के नाम हैं और वह द्रविड़ देश का रहनेवाला प्रतीत होता है जिसकी राजधानी काञ्चीपुर वर्तमान काञ्चीवरम् थी। इसीलिए उसके नामों में 'द्रामिल' भी एक नाम है और 'पिन्छस्वामी' नाम भी उसी देशवासी का नाम जान पड़ता है। इसके अतिरिक्त न्यायदर्शन अध्याय २, अ०१ सूत्र ४० में वास्यायन ने उदा-

१. आयुर्वेद के प्रसिद्ध प्रन्थ चरक की रचना भी इसी प्रकार हुई, प्रथम अभिवेश ने फिर चरक ने उसका नवीन संस्करण किया जो आजकल उपलब्ध होता है। जैसा कि 'दृढवल' ने लिखा, अभिवेशकृते तन्त्रे चरकप्रतिसंस्कृते।

हरणरूप में भात वनाने का वर्णन किया है जो उस देश का विशेष भोजन है। इन सवसे प्रतीत होता है कि वात्स्यायन द्रविड़ देश के रहने वाले ही थे।

वात्स्यायन के जो नाम 'अभिधान-चिन्तामणि' में दिए हैं उनमें 'कौटिल्य' और 'चणकात्मज' यह दो नाम भी हैं। नन्दवंश के विध्वंसक और मौर्य साम्राज्य के संस्थापक आर्य चाणक्य का नाम भारतीय इतिहास में अत्यन्त प्रसिद्ध है। कौटिल्य भी उन्हीं कादूसरा नाम है। अव यदि 'अभिधान-चिन्तामणि' में 'वात्स्यायन' के जो नाम दिए हैं वह सब वस्तुतः एक ही व्यक्ति के नाम हैं तो यह मानना पड़ेगा कि आर्य चाणक्य ही वात्स्यायन नाम से न्यायदर्शन के भाष्यकार हैं।

वास्त्यायन भाष्य के प्रथम सूत्र के अन्त में आर्य चाणक्य-प्रणीत 'कौटिल्य अर्थशास्त्र' नामक ग्रन्थ से एक रहोक भी उद्धत किया गया है, जो इस प्रकार है—

> प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वेकर्मणाम् । आश्रयः सर्वेधर्माणां विद्योदेशे प्रकीर्तिता ।

वात्स्यायन के नाम से ही वर्तमान समय में कामशास्त्र के आधारभूत 'कामसूत्र' मिलते हैं। अत एव अभिधान-चिन्तामणि के अनुसार 'न्याय भाष्य', 'कौटिल्य-अर्थशास्त्र' और 'कामसूत्र' तीनों के रचियता एक ही व्यक्ति हैं। परन्तु श्री सतीश चन्द्र विद्याभूषण जी इससे सहमत नहीं हैं।

वात्स्यायन का समय

प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक 'दिङ्नाग' [५०० वि० सं०] ने अपने 'प्रमाणसमुचय' नामक प्रन्थ में 'वात्स्यायन भाष्य' के अनेक अंशों की आलोचना तथा खण्डन किया है। इससे यह निश्चित है कि वात्स्यायन, दिङ्नाग से पूर्ववर्ती अर्थात् ५०० वि० सं० से पूर्व के हैं।

दूसरे प्रसिद्ध वौद्ध दार्शनिक 'वसुवन्धु' हैं जिनका समय ४८० वि० सं० है। उन्होंने अनुमान की जिस प्रणाली का तथा अवयवों का जो निरूपण किया है वह 'वात्स्यायन भाष्य' की प्रणाली से सर्वथा भिन्न है। यह प्रणाली यदि 'वात्स्यायन' के सामने आई होती तो वे अवश्य उसकी आलोचना करते। अत एव यह प्रतीत होता है कि 'वात्स्यायन', 'वसुवन्धु' के भी पूर्ववर्ती हैं।

परन्तु जैसा कि पहले कहा जा चुका है न्यायसूत्रों में अनेक ऐसे [प्रिक्त] सूत्र हैं जिनमें वौद्ध-सिद्धान्तों का निर्देश है और वह 'माध्यमिक सूत्र' तथा 'लङ्का-वतार' के आधार पर है। अत एव वात्स्यायन का काल उक्त प्रन्थों के प्रश्चात् ही निश्चित होगा।

मीर्य साम्राज्य के संस्थापक चन्द्रगुप्त का काल २०० वि० ऐतिहासिक विद्वानों ने निर्धारित किया है और उपर्शुक्त प्रमाणों के आधार पर भी उनका समय भी '४०० वि० सं० के लगभग ही निश्चित होता है। अत एव इससे इस वात की भी पुष्टि होती है कि 'वारस्यायन' और 'कौटिल्य' सम्भवतः एक ही व्यक्ति हैं।

२—वार्तिककार श्री उद्योतकर—[६३५ वि०]

प्राचीन न्याय के साहित्य में 'वात्स्यायन भाष्य, के वाद समय और महत्त्व दोनों की दृष्टि से दूसरा स्थान 'न्यायवार्तिक' का है इसके निर्माता श्री 'उद्योतकराचार' का समय आधुनिक विद्वानों की दृष्टि में ६३५ वि० के लगभग है। 'उद्योतकर' के पूर्ववर्ती 'दिङ्नाग' आदि बौद्ध आचार्यों ने 'वात्स्यायन भाष्य' का जो खण्डन किया उसी का उद्धार करने के लिए उद्योतकर ने इस 'न्याय-वार्तिक' की रचना की है। उन्होंने स्वयं लिखा है—

यद्क्षपादः प्रवरो मुनीनां, शमाय शास्त्रं जगतो जगाद । कुतार्किकाज्ञाननिवृत्तिहेतोः, करिष्यते तस्य मया प्रवन्धः॥

'वासवदत्ता' नामक प्रसिद्ध गद्य कान्य के निर्माता श्री महाकवि 'सुवन्यु' ने भी अपने ग्रन्थ में न्याय के स्वरूप की रह्मा करने वाले के रूप में उद्योतकर का स्मरण किया है—

> न्यायस्थितिमिवोद्योतकरस्वरूपां, बौद्धसङ्गितमिवालङ्कार-भूषिताम् वासवदत्तां ददर्श।

'पाशुपताचार्य' और 'भारद्वाज' इन दो नामों से भी कहीं-कहीं 'उद्योतकर' का उन्नेख मिलता है। यह दोनों नाम उनके गोत्र और सम्प्रदाय के कारण प्रसिद्ध हैं। उन्होंने स्वयं भी विशेषण रूप से अपने लिए इन दोनों शब्दों का प्रयोग किया है-इति श्रीपरमर्षिभारद्वाज-पशुपताचार्य-श्रीमदुद्योतकर-कृतौ न्यायवार्तिकेपञ्चमोध्यायः

श्री 'उद्योतकर' ने अपने ग्रन्थ में अधिकतर बौद्ध आचार्य 'दिङ्नाग' और नागार्जुन का खण्डन किया है और 'दिङ्नाग' के लिए सर्वत्र 'भदन्त' शब्द का प्रयोग किया है जो बौद्ध भिन्नकों का आदरसूचक शब्द है। नैयायिकों और बौद्धों का सबसे मुख्य विवाद आत्म तन्त्व के विषय में है। 'उद्योतकर' ने इस प्रश्न को एक विचिन्न ढंग से उठाया है। उनका कहना है कि बौद्ध विद्वान् यदि आत्म तन्त्व का खण्डन करते हैं तो वह वस्तुतः अपने ही सिद्धान्त और अपने ही धर्म ग्रन्थों के विपरीत बोलते हैं। संयुक्तिनकाय ३. ३.से निम्नांश उद्धत कर वे उसे आत्मतन्त्व का समर्थक बतलाते हैं—

तथा भारं वो भिक्षवो देशिष्यामि भारहारं च, भारः पञ्चस्कन्धा भारहारश्च पुद्गल इति। यश्चात्मा नास्तीति स मिथ्यादृष्टिको भवतीति सूत्रम्।

भारं वो भिक्खवे देसिस्सामि । भारहारं च । कतमो भिक्खवे भारो । पंचुपादान स्कन्धा तिस्स वचनीयम् । कतमो च भिक्खवे भारहारो । पुग्गलो तिस्स वचनीयम् ।

इसके विपरीत वौद्ध विद्वानों का आत्म तत्त्व का खण्डन करना उनके धर्म

१ अहो प्रमाणानभिज्ञता भटन्तस्य । न्याय वा० १. १. ६.

यन्थों के ही विपरीत जाता है। इस प्रकार 'दिङ्नाग', 'वसुवन्धु', 'नागार्जुन' आदि वीद्र आचार्यों का खण्डन 'वार्तिक' में जगह-जगह मिलता है।

सिद्धान्त की दृष्टि से वार्तिककार सूत्रकार से अनेक स्थलों पर आगे वढ़ गये हैं। जिन वार्तों का वर्णन सूत्र में नहीं है और न हो सकता था इस प्रकार के अनेक महत्त्वपूर्ण सिद्धान्तों का उन्नेख वार्तिक में हुआ है और वहीं से उत्तरवर्ती न्याय साहित्य में आया है। इस प्रकार के सिद्धान्तों में से कुछ इस प्रकार हैं—

प्रत्यत्तं प्रकरण मं-पोढा सन्निकर्प।

अनुमान प्रकरण में—अनुमान के केवलान्वयी, केवलन्यतिरेकी और अन्वय-न्यतिरेकी वह तीन प्रकार के भेद।

शब्द प्रकरण में—स्फोटानुसार पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनित-संस्कारसहकृत-चरम वर्ण के श्रवण से उत्पन्न पद तथा वाक्य की प्रतीति ।

३-शी वाचरपति मिश्र (८४० वि०)

न्यायवार्तिक की भी बौद्ध विद्वानों की ओर से कुछ प्रतिकूल आलोचना हुई। उसके उद्धार के लिए वाचस्पति मिश्र को 'न्यायवार्तिक—तारपर्यटीका' लिखने की आवश्यकता पड़ी। वाचस्पति मिश्र मिथिला के रहनेवाले अति प्रतिभाशाली विद्वान् थे। उनके गुरु का नाम त्रिलोचन था, सभी दर्शनों पर उनका समान अधिकार था और सभी दर्शनों पर उनके महत्त्वपूर्ण प्रन्थ मिलते हैं जिनमें सबसे महत्त्वपूर्ण स्थान 'वेदान्त दर्शन' के 'शाङ्कर भाष्य' की टीका 'भामती' का है। टीका का यह नामकरण उन्होंने अपनी पत्नी के नाम पर किया है।

उनके विषय में प्रसिद्ध है कि वे एक वड़े विरक्त और सचे दार्शनिक विद्वान् थे। विवाहित होते हुए भी वे सदा गृहस्थ धर्म से पराङ्मुख रहे और अनवरत रूप से गम्भीर मनन और दार्शनिक साहित्य की सृष्टि में प्रयत्नशील रहे। गृद्धावस्था के आने तक उनके कोई सन्तान नहीं हुई तो एक दिन उनकी पत्नी ने दुःखी होकर वंश की रचा और नाम चलाने की आवश्यकता की ओर उनका ध्यान दिलाया। इस पर उन्होंने पत्नी को जो उत्तर दिया वह विश्वसाहित्य की सर्वोच्च भावनाओं में से एक है।

उन्होंने कहा-पुत्र के होने पर भी तुम्हारा नाम और वंश चलता रहे इसका क्या िकाना। में अब तक उस ओर नहीं गया, अब क्या जाऊँ। पर हाँ तुम्हारे नाम को अमर करने के लिए में अपनी सर्वोत्तम कृति वेदान्त भाष्य की टीका का नाम तुम्हारे नाम पर रखे देखा हूँ। तुम्हारा पुत्र संभव है एक या दो पीड़ी तुम्हारा नाम चलाता, परन्तु अब तुम्हारा नाम सदा के लिए अमर हो जायगा'।

और सचमुच आज 'वाचस्पित मिश्र' और 'भामती' की इस युगल जोड़ी का नाम भारतीय साहित्य में सदा के लिए अमर हो गया है जो उनके संकड़ों पुत्रों और सहस्त्रों पौत्र-प्रपौत्रों से भी नहीं होता। ऐसे महापुरूप का पावन चरित्र पढ़ कर हमारा हृदय गद्गद् और शरीर रोमाज्ञित हो उठता है। यह त्याग, यह तपस्या, यह शास्त्रनिष्ठा, और यह एकाग्रता सचमुच स्वर्गीय विभूति है। 'वाचस्पति सिश्र' के जीवन में उनके समावेश ने उनको 'देव कोटि' में पहुँचा दिया है। उनके चरणों में शतशः नमस्कार।

४-श्री उदयनाचार्य [९८४ वि॰]

न्याय साहित्य के स्रष्टाओं में श्री वाचरपित मिश्र के वाद श्री उद्यनाचार्य का स्थान है। वोद्ध दार्शनिकों ने जिस प्रकार वाचरपित मिश्र से पूर्व ने यापिक विद्वानों की आलोचना की उसी प्रकार वाचरपित मिश्र की भी आलोचना की। उसके उद्धार के लिए श्री उद्यनाचार्य ने 'न्यायवार्तिक—तारपर्य टीका—परिशुद्धि' नामक प्रन्थ की रचना की। इसके अतिरिक्त वौद्ध विद्वानों के संवर्ष के कारण ही उन्होंने 'न्यायकुसुमाञ्जलि' और 'आत्मतत्त्वविवेक' नामक दो अत्यन्त उच्च श्रेणी के दार्शनिक प्रन्थों की रचना की है। इनमें से 'कुसुमाञ्जलि' में ईश्वर—सिद्धि का सफल और स्तुत्य प्रयास किया गया है। उसकी रचना वौद्ध दार्शनिक श्री 'कल्याणरिक्त' [८२९ वि०] की 'ईश्वरभङ्गकारिका' के उत्तर के रूप में हुई है। दूसरे 'आत्मतत्त्व विवेक' की रचना 'कल्याणरिक्त' की 'अन्यापोहिवचारकारिका' और 'श्वतिपरीक्ता' तथा 'धर्मोत्तराचार्य' [८४७ वि०] के 'अपोहनाम प्रकरण' एवं 'ज्ञणभङ्ग सिद्धि' के उत्तर रूप में हुई है। इसका दूसरा नाम 'वौद्धिकार' भी है। इसमें उन्होंने अपोह, ज्ञणभङ्ग और श्वत्यप्रामाण्य का खण्डन किया है। और ज्ञणभङ्ग, वाह्यार्थ भङ्ग, गुणगुणि भेदभङ्ग तथा अनुपलम्भ इन चार वौद्ध सिद्धान्तों की आलोचना करते हुए नित्य आत्मा की सत्ता सिद्ध की है।

ईश्वर और आत्मा के विषय में 'उदयनाचार्य' के बौदों के साथ बहुधा शाम्मार्थ होते रहते थे जिनमें युक्तियों द्वारा बौदों के पराजित होने पर भी बौद ईश्वर को सत्ता स्वीकार नहीं करते थे। एक वार इसी प्रकार के शास्त्रार्थ के बाद वे एक ब्राह्मण और एक बौद्ध को लेकर एक पहाड़ी की चोटी पर चढ़ गए और वहाँ से उन्होंने दोनों को नीचे ढकेल दिया। अकस्मात् नीचे गिर कर बौद्ध मर गया और ब्राह्मण बच गया। जिससे लोगों ने ईश्वरवाद की सत्यता स्वीकार की।

इसके वाद इस नर हत्या का प्रायिष्ठत करने की दृष्टि से वे जगनाथ पुरी की यात्रा को गए परन्तु वहाँ उन्हें 'जगनाथ' के दर्शन नहीं हुए। इसे उन्होंने अपना अपमान समझा और उस समय जगनाथ को संवोधन करके कहा—

ऐश्वर्यमद्मत्तोऽसि मामवज्ञाय तिष्ठसि । समायाते पुनर्वोद्धे मद्धीना तव स्थितिः ॥

हे भगवान् ! आप ऐश्वर्य के मद में मत्त होकर आज मेरा अपमान कर रहे हैं, लेकिन जिस समय बौद्ध आपका खण्डन करने आवेंगे उस समय आपकी स्थिति मेरे ही द्वारा होगी।

इस प्रकार जगन्नाथ के दर्शनों से निराश होकर इन्होंने बनारस में तुपानल में

प्रवेश कर अपने जीवन का उत्सर्ग कर दिया। उनका एक प्रन्थ 'छत्तणावली' भी हे जिससे उनके काल का निर्णय होता है। उसमें उन्होंने लिखा है—

तर्काम्वराङ्कप्रमितेष्वतीतेषु शकान्ततः। वर्षेपृद्यनश्चके सुवोधां लक्षणावलीम्॥

उद्यन के वाद बौद्ध धर्म का पर्याप्त पतन हो चुकने के कारण और विशेषकर ११०० वि० के वाद तो प्रायः वौद्ध विद्वानों का विल्कुल ही अभाव-सा हो गया। इस लिए वौद्ध और नैयायिकों का क्रियात्मक संघर्ष प्रायः समाप्त हो गया। केवल नैयायिकों की पुस्तकों में वौद्ध विद्वानों की आलोचना और पूर्वोक्त वार्तो का पिए-पेपण होता रहा। दूसरी ओर से उत्तर देने वाला कोई नहीं था अतएव नैयायिकों की वह सारी आलोचना निर्जीव आलोचना रही। उसमें कोई आकर्षण न रह गया।

उदयनाचार्य के वाद यह टीका-प्रटीका की पद्धित तो समाप्त हो गई, परन्तु प्राचीन पद्धित से न्यायस्त्रों के उपर स्वतन्त्र गृत्ति आदि की रचना लगभग सत्रहवीं शताब्दी के अन्त तक चलती रही। इस वीच में प्राचीन न्याय के जिस साहित्य का निर्माण हुआ उसकी सूची नीचे दी जा रही है। उदयन के उत्तरवर्ती नैयायिकों में जयन्त भट्ट का नाम विशेष उल्लेख योग्य है उनकी न्याय-मक्षरी एक उत्कृष्ट प्रन्थ है। इस प्रकार प्राचीन न्याय का यह परिच्छेद प्रायः समाप्त हो गया।

प्राचीन न्याय-सम्पन्धी जो कुछ साहित्य मिलता है उसकी सूची इस प्रकार तैयार की जा सकती है—

१ न्याय सूत्र टीकाए ं	गोतम अच्चपादकृत [मूलग्रन्थ]		
न्यायभाष्य	वात्स्यायन	300	ई०
न्यायवार्तिक	उद्योतकर	६३५	-
न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीका	वाचस्पति मिश्र	680	
न्यायवार्तिक-तास्पर्यटीका-परिश्चिद्ध	उदयनाचार्य	९८४	"
न् यायमञ्जरी	जयन्त भट्ट	2000	"
न्यायनिवन्ध-प्रकाश	वर्धमान	१२२५	"
न्यायालङ्कार	श्रीकण्ठ		
न्यायसूत्रोद्धार	वाचस्पति मिश्र (द्वितीय)	\$840	77
न्याय रहस्य .	रामभद्र	१६३०	
न्यायसिद्धान्तमाला	जयराम .	3300	
न्यायसूत्रवृत्ति	विश्वनाथ	१६३४	
न्यायसंदेष	गोविन्द खन्ना	१६५०	

मध्य न्याय

'प्राचीन स्याय' का संचिप्त परिचय हम ऊपर दे चुके हैं। 'नव्य-न्याय' का परिचय आगे देंगे। इन दोनों के बीच में न्याय साहित्य का एक स्तर और है जिसे हम 'मध्य-न्याय' कहं सकते हैं। इस 'मध्य-न्याय' के भी दो भाग हैं एक 'बौद्ध-न्याय' और दूसरा 'जैन-न्याय'। बौद्ध और जैन-भारत के दो प्रमुख धर्म हैं जिनका उदय ईसा के पूर्व छठी शताब्दी में हुआ था। परनतु बीद और जैन न्याय उतने प्राचीन नहीं हैं। वास्तविक वौद्ध-न्यायका प्रारम्भ पद्धम शताब्दी वि० में आचार्य दिङ्नाग [४५०-५२०] से, और वास्तविक 'जैन-न्याय' का प्रारम्भ आचार्य सिद्धसेन दिवाकर [४८०-५५०] से होता है। उनके पूर्व इन दोनों धर्मों का लगभग एक हजार वर्ष से अधिक का इतिहास है। इस एक हजार वर्ष के लम्बे काल में दोनों धर्मों में पर्याप्त दार्शनिक प्रगति हुई है। बीद धर्म में इस वीच सीत्रान्तिक, वैभाषिक, माध्यमिक तथा योगाचार नाम से चार दार्शनिक सम्प्रदायों का विकास हो चुका था और नागार्जुन, असङ्ग, वसुवन्धु सरीखे दार्शनिक यहाँ जनम छे चुके थे। इसी प्रकार जैन धर्म में भी उपास्वाति जैसे प्रकाण्ड दार्शनिक 'तत्त्वार्थाधिगम् सूत्र' सदश प्रीढ़ प्रंथीं की रचना कर चुके थे। परन्तु वह वस्तुतः उन दोनों धर्मों का 'प्रमेय प्रधान' युग था। महात्मा युद्ध एवं महावीर स्वामी ने जिस धर्म का उपदेश किया वह 'प्रमेय प्रधान' धर्म था। उसकी विवेचना के लिये उन्होंने आवश्यकतानुसार उस समय की प्रचलित न्याय आहि की प्रणालियों को ही अपना लिया था। इसलिये उन प्रारम्भिक एक सहस्र वपों में हमें 'बौद्ध न्याय' या 'जैन न्याय' की अलग उपलव्धि नहीं होती है। पद्मम शताब्दी वि॰ में आकर बौद्धों में आचार्य दिङ्नाग ने, और जैनों में आचार्य सिद्धसेन दिवाकर ने क्रमशः 'प्रमाण समुचय' एवं 'न्यायावतार' ग्रन्थ लिख कर 'बौद्ध न्याय' तथा 'जैन न्याय' को स्वतन्त्र स्वरूप एवं नवीन विवेचना शैली से उपस्थित किया। इसीलिये आचार्य 'दिङ्नाग' 'वौद्ध न्याय' के तथा 'सिद्धसेन दिवाकर' 'जैन न्याय' के प्रवर्तक या जन्मदाता माने जाते हैं।

दिङ्नाग [४५०-५२० ई०]

न्याय दर्शन के भाष्यकार 'पिल्ल स्वामी' या 'वात्स्यायन' 'काञ्जीवरम्' के रहने वाले थे। इसी प्रकार वौद्ध न्याय के जन्मदाता आचार्य 'दिङ्नाग' भी 'काञ्जीवरम्' के एक प्रतिष्ठित बाह्मण कुल में उत्पन्न हुये थे। वौद्धों की 'वात्सी पुत्रीय' शाखा के अनुयायी 'नागदत्त' नामक पण्डित ने उनको वौद्ध धर्म में दीचित किया। उन्हीं से दिङ्नाग ने हीनयान के अनुसार त्रिपिटकों का अध्ययन किया। उसके बाद प्रसिद्ध वौद्ध विद्वान् वसुवन्धु से उन्होंने हीनयान तथा महा-यान के त्रिपिटक आदि का अध्ययन किया। अपनी प्रखर तर्क शक्ति के कारण वे 'तर्क पुज्जव' कहे जाते थे। उनकी प्रतिभा से प्रभावित होकर उस समय के प्रसिद्धतम 'नालन्दा विश्वविद्यालय' ने उनको अपने यहाँ निमन्त्रित किया था।

उन्होंने उड़ीसा, महाराष्ट्र और दिच्ण भारत का व्यापक रूप से अमण किया था। उराभरा ७० वर्ष की आयु में उड़ीसा के किसी वन प्रदेश में शान्तिपूर्वक निर्वाण प्राप्त किया।

दिङ्नाग का सबसे मुख्य न्याय अन्य 'प्रमाण समुद्यय' है। मूळ अन्य संस्कृत मं अनुष्य छुन्द के कारिका रूप में िळखा गया था और उन पर दिङ्नाग ने स्वयं ही वृत्ति भी िळिख थी। परन्तु उसका संस्कृत संस्करण छुप्त हो गया। उसके स्थान पर तिव्वती भाषा में उसका अनुवाद पाया जाता है। मूळ अन्य १ प्रत्यच्च परिच्छेद, २ स्वार्थानुमान परिच्छेद, ३ परार्थानुमान परिच्छेद, ४ हेतुदृष्टान्त परिच्छेद, ५ अपोह परिच्छेद तथा ६ जाति परिच्छेद रूप ६ परिच्छेदों में विभक्त था। इनमें केवळ प्रथम परिच्छेद का तिव्वती भाषा से संस्कृत में प्रत्यनुवाद होकर प्रकाशित हुआ है। दिङ्नाग ने नैयायिकों के चार प्रमाणों के स्थान पर प्रत्यच्च तथा अनुमान दो ही प्रमाण माने हैं। अतः इस अन्य में दो ही प्रमाणों का विवचन किया गया है। इसके अतिरिक्त ६-७ अन्य और भी दिङ्नाग ने िळखे हैं जिनका उल्लेख आगे सूची में किया जायगा।

जिस प्रकार वास्यायन भाष्य पर वार्तिक, तारपर्य टीका आदि अनेक न्याख्या प्रम्थ लिखे गये हैं उसी प्रकार दिङ्नाग के इस 'प्रमाण समुच्चय' पर धर्मकीर्ति [६५० ई०] ने 'प्रमाण वार्तिक कारिका' तथा 'प्रमाणवार्तिक वृत्ति', देवेन्द्रवोधि [६५०] ने 'प्रमाण वार्तिक पश्चिका' तथा 'प्रमाण वार्तिक पश्चिका टीका', रिवगुस [७७५] ने प्रमाण वार्तिक वृत्ति, और जिनेन्द्र वोधि ने 'विशाला मलवती नाम-प्रमाण समुच्चय टीका' प्रज्ञाकर गुप्त [९४० ई०] ने 'प्रमाण वार्तिकालङ्कार' आदि प्रमाण किया है।

इस प्रकार 'दिङ्नाग' [४५०-५२०] से प्रारम्भ होकर मोन्नाकर गुप्त [१६००] तक 'बोद्र न्याय' के साहित्य का निर्माण होता रहा, जिनमें ३१ आचायों ने प्रन्थों की रचना की । इनमें भी दिङ्नाग [४५०-५२०], धर्मकीर्ति [६५०] और शान्त रन्ति [७४९] विशेष रूप से प्रसिद्ध हैं।

सिद्धसेन दिवाकर [४८०-५५०]

माह्मण न्यायाचायों में वास्त्यायन का और वीद्ध न्यायाचायों में आचार्य दिङ्नाग का जो स्थान है वही स्थान जैन न्याय के इतिहास में सिद्धसेन दिवाकर का है। उन्होंने अपने प्रसिद्ध प्रन्य न्यायसार की रचना कर जैन न्याय का जन्म दिया। उनके पूर्व भद्रवादु द्वितीय [२७५] और उमास्वाति [८५] ने भी अपने प्रन्थों में दार्शनिक सिद्धान्तों की चर्चा की है परन्तु वह 'जेन न्याय' के जन्मदाता नहीं माने जाते हैं। सिद्धसेन दिवाकर [४८०-५५०] से लेकर यशो विजय [१६८८] तक २७ जैन विद्वानों ने 'जंन न्याय' पर अपने-अपने प्रन्थ लिख कर न्याय साहित्य के निर्माण में योग दिया है। भारत की राजनीतिक स्थिति में परिवर्तन हो जाने पर मुख्यतः राज्याश्रय से पोषित बौद्ध धर्म अधिक काल तक भारत में टहर नहीं सका। प्रतिकृल परिस्थितियों के उत्पन्न होते ही बौद्ध विद्वान् भारत को छुं। इकर अपने अधिक अनुकूल पढ़ने वाले तिव्यत, लक्षा आदि देशों को चले गये। इसिल्ये सन् १९०० में 'मोत्ताकर गुप्त' की 'तर्कभाषा' की रचना के बाद 'वौद्ध न्याय' की प्रगति एक दम रक गई। परन्तु 'जैन धर्म' उन प्रतिकृल परिस्थितियों में ददतापूर्वक भारत में ही जमा रहा। इसिल्ये उसका साहित्य निर्माण का कार्य चलता ही रहा। और १६८८ तक 'यशोविजय' की सुन्दर दार्शनिक कृतियों प्राप्त होती रहीं। इस प्रकार इतने लम्बे समय में 'वौद्ध न्याय' तथा 'जैन न्याय' का जो साहित्य तथार हुआ उसकी सूची हम आगे दे रहे हैं। इसी को हम 'मध्य न्याय' का साहित्य कह सकते हैं।



मध्यकालीन न्याय के निर्माताओं का विवरण

पद्धम शताब्दी के प्रारम्भ से सत्रहवीं शताब्दी तक के बौद्ध तथा जैन न्यायाचार्यों के समयानुक्रम तथा प्रन्थों का परिचय

बौद्ध न्याय के निर्माता आचार्य

१ दिङ्नाग [४५०-५२० ई०]— १ 'प्रमाण समुचय',२ प्रमाण समुचय

वृत्ति, ३ न्याय प्रवेश, ४ प्रमाण शास्त्र

न्यायप्रवेश, ५ हेतु चक्र, ६ त्रिकाल परीचा,७ आलम्बन परीचा, ८ आल-

म्बन परीचा बृत्ति । विक्रमास ने सम्मा

दिष्ट्नाग ने वात्स्यायन का खण्डन किया है।

२ परमार्थ [४९८-५६९]— चीन देश को गया। चसुवन्धु

के 'तर्कशास्त्र' गोतम के 'न्यायस्त्र' का चीनी भाषा में अनुवाद् किया।

'न्यायस्त्र' पर भाष्य भी लिखा। जन्मनामी प्रिष्ठ है० रे—

२ राष्ट्ररस्वीमी ् [५५० ई०]— दिछ्नागकेशिष्य हो'हेतुविद्यान्यायप्रवेश-शास्त्र'अपर नाम'न्यायप्रवेश तर्कशास्त्र'

४ धर्मपाल [६००-६३५ ई०]— ५ आलम्बनप्रत्ययध्यानशास्त्रज्यास्या २ विषामात्रु सिद्धिशास्त्र ज्यास्या

३ पट्शास्त्र वेपुल्य व्याख्या ५ साचार्य श्लीलभूद्र [६३५ ई०ॄ]-

नालन्दा विश्वविद्यालय में धर्मपाल से अध्ययन कर वहाँ के आचार्य यने द्वेनस्सांग को पदाया।

६ आचार्य धर्मकोर्ति [५६० ई०]— १ प्रमाणवार्तिक कारिका, २ प्रमाण

वार्तिक युत्ति, ३ प्रमाणं विनिश्चय, ४ न्यायविन्दु, ५ हेतुविन्दु विवरण, ६ तर्क न्याय या बादन्याय, ७ सन्ता-नान्तरसिद्धि, ८ सम्बन्ध परीहा ९ सम्बन्ध परीह्ना वृत्ति । जैन न्याय के निर्माता आचार्य

१ सिद्धसेन दिवाकर [४८०-५५० ई०]-

१ न्यायावतार

२ जिनभद्र गणी [४८४-५८८] अपर नाम दमा श्रमण

भाष्य' नामक टीका

र सिद्धसेन गणी [६०० ई०]
उमास्वाति के 'तस्वार्थाधिगम सूत्र'

पर 'तस्वार्थ टीका' ४ समत्त भद्ग [६०० ई०]-उमास्वातिके 'तस्वार्थाधिगमसूत्र पर

श 'गन्ध हस्तीमहाभाष्य'नामक टीका
 २ आप्त मीमांसा, ३ युक्तीयानुशासन,
 ४ रतकरण्डक
 ५ अकलङ्क देव [७५० ई०]—

आवश्यक निर्युक्ति पर 'विशेपावश्यक

१ आप्त मीमांसा पर अष्टशती टीका २ न्याय विनिश्चय, ३ छघीयखय १ तस्वार्थ वार्तिक च्याख्यानाल्हार

५ अकलङ्कस्तोत्र,६ स्वरूप सम्बोधन ६ विद्यानन्द [८०० ई०]— १ आप्तमीमांसालङ्कृतिया वष्टसाहस्र

२ प्रमाण परीचा, ३ आप्त परीचा ४ तस्वार्थ स्होक वार्तिक

बौद्ध न्याय के निर्माता आचार्य ० देवेन्द्रवोधि [६५० ई०]— яमाण वार्तिक पक्षिका ८ शाक्यवोधि [६७५ ई०]— яमाण वार्तिक पक्षिका टीका ९ विनीतदेव [७०० ई०]— १ न्यायविन्दु टीका, २ हेतु विन्दु टीका, ३ वादन्याय न्याख्या, ४सम्यन्य परीचा टीका, ५ आलम्यन परीचा टीका, ६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुस [७२५ ई०]— яमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— तत्त्व संग्रह कारिका, २ वादन्याय वृत्ति विपञ्चतार्थ। १२ कमळशीळ [७५० ई०]— १ न्याय विन्दु पूर्वपच संचिस २ तत्त्वसंग्रह पिका। १४ कत्याण रित्त [८२६ ई०]— १ कत्व्याण रित्त [८२६ ई०]— १ सर्वचिसिंह कारिका, २ वाह्यार्थ १४ अभ्यदेव स्रो [१०००]— १ वाद महाण्वम्
प्रमाण वार्तिक पश्चिका ८ शाक्यवोधि [६७५ ई०]— प्रमाण वार्तिक पश्चिका टीका ९ विनीतदेव [७०० ई०]— १ न्यायिन्दु टीका, २ हेतु विन्दु टीका,३ चादन्याय ज्याख्या,४सम्बन्ध परीचा टीका, ५ आलम्बन परीचा टीका,६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुप्त [७२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— विशालामल्वती नाम प्रमाण समुच्य टीका। १२ शान्त रचित [७४९ ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका,२वादन्याय वृत्ति विपश्चितार्थ। १३ कमल्शील [७५० ई०]— १ न्याय चिन्दु पूर्वपच संचिप्त २ तत्त्वसंग्रह पश्चिका। १३ कस्वाण नित्त [८२९ ई०]— १३ अम्यदेव स्र्री [९८० ई०]— १ अम्यदेव स्र्री [१८० ई०]— १ अम्यदेव स्र्री [१०००]—
८ शाक्यबोधि [६७५ ई०]— प्रमाण वार्तिक पश्चिका टीका ९ विनीतदेव [७०० ई०]— १ न्यायिवन्दु टीका, २ हेतु विन्दु टीका, ३ वादन्याय न्याख्या, ४ सम्यन्ध परीचा टीका, ५ आलम्बन परीचा टीका, ६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुस [७२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— विशालामल्वती नाम प्रमाण समुच्य टीका। १२ शान्त रच्ति [७४९ ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २ वादन्याय वृत्ति विपञ्चितार्थ। १३ कमल्शील [७५० ई०]— १३ नयाय विन्दु पूर्वपच संचिस २ तत्त्वसंग्रह पश्चिका। १४ कल्याण प्रचित [८२९ ई०]— १४ अभयदेव सूरी [१०००]—
प्रमाण वार्तिक पश्जिका टीका प्रमाण वार्तिक पश्जिका टीका प्रविनीतदेव [७०० ई०]— १ न्यायिन्दु टीका, २ हेतु विन्दु टीका, ३ वादन्याय न्याख्या, ४ सम्यन्ध परीचा टीका, ५ आलम्बन परीचा टीका, ६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुस [७२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— विशालामलवती नाम प्रमाण समुच्य टीका। १२ शान्त रिचत [७४९ ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २ वादन्याय वृत्ति विपञ्चितार्थ। १३ कमलञ्जील [७५० ई०]— १३ न्याय विन्दु पूर्वपच संचिस २ तत्त्वसंग्रह पश्चिका। १४ कल्याण रिचत [८२९ ई०]— १४ अभयदेव सूरी [१०००]—
॰ विनीतदेव [७०० ई०]— १ न्यायिन्दु टीका, २ हेतु विन्दु टीका,३ वादन्याय न्याख्या,४सम्बन्ध परीचा टीका, ५ आलम्बन परीचा टीका,६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुस [७२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— विशालामलवती नाम प्रमाण समुच्य टीका। १२ शान्त रचित [७४९ ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका,२ वादन्याय वृत्ति विपश्चितार्थ। १३ कमलशील [७५० ई०]— १ न्याय विन्दु पूर्वपच्च संचिस २ तत्त्वसंग्रह पश्चिका। १४ कल्याण रचित [८२९ ई०]— १४ अभयदेव सूरी [१०००]—
१ विनीतदेव [७०० ई०]— १ न्यायिन्दु टीका, २ हेतु विन्दु टीका, ३ वादन्याय ज्याख्या, ४ सम्यन्ध परीचा टीका, ५ आलम्बन परीचा टीका, ६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुप्त [७२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र बोधि [७२५ ई०]— विशालामल्वती नाम प्रमाण समुच्च रीका। १२ शान्त रचित [७४९ ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २ वादन्याय वृत्ति विपश्चितार्थ। १३ कमल्बील [७५० ई०]— १३ म्यायचक, २ दर्शनसार
१ न्यायिवन्दु टीका, २ हेतु विन्दु टीका, ३ वादन्याय व्याख्या, ४ सम्यन्ध परीचा टीका, ३ वादन्याय व्याख्या, ४ सम्यन्ध परीचा टीका, ६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुस [०२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति । १० रभस नन्दी [८५० ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति । १० अम्रतचन्द्र सृरि [९५० ई०]— विशालामलवती नाम प्रमाण १ तत्त्वार्थसार, २ आत्मख्याति समुचय टीका। १२ शान्त रच्तित [७४९ ई०]— १२ देवसेन भट्टारक [८९९-९५० ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २ वादन्याय वृत्ति विपञ्चितार्थ। १३ प्रमुक्त सूरी [९८० ई०]— १३ प्रमुक्त सूरी [१०००]—
परीचा टीका, ५ आलम्बन परीचा टीका, ६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुस [७२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— सम्बन्धोसोत [सम्बन्धपरीचाकीटीका] ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— असृतचन्द्र सृरि [९५० ई०]— विशालामल्वती नाम प्रमाण १ तच्चार्थसार, २ आत्मल्याति समुचय टीका। १२ शान्त रचित [७४९ ई०]— १२ देवसेन महारक [८९९-९५० ई०]— १ तच्च संग्रह कारिका, २वादन्याय वृत्ति विपश्चितार्थ। १३ कमल्जील [७५० ई०]— १३ प्रवृत्त स्र्री [९८० ई०] १३ नयाय विन्दु पूर्वपच संचिस २ तच्वसंग्रह पश्चिका। १४ कर्याण रचित [८२९ ई०]— १४ अभयदेव स्र्री [१०००]—
परीचा टीका, ५ आलम्बन परीचा टीका,६ सन्तानान्तर सिद्धि टीका। १० रिवगुप्त [७२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— प्रमाण विशालामलवती नाम प्रमाण विशालामलवाति विशालाम
रीका,६ सन्तानान्तर सिद्धि रीका। १० रिवगुप्त [७२५ ई०]— १० रमस नन्दी [८५० ई०]— प्रमाण वार्तिक वृत्ति। ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— ११ अमृतचन्द्र सृरि [९५० ई०]— विशालामलवती नाम प्रमाण १ तत्त्वार्थसार, २ आत्मस्याति समुचय रीका। १२ शान्त रिज्त [७४९ ई०]— १२ देवसेन भट्टारक [८९९-९५० ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २ वादन्याय वृत्ति विपश्चितार्थ। १३ कमलशील [७५० ई०]— १३ अग्रुम्न सूरी [९८० ई०] १ न्याय विन्दु पूर्वपच संचिप्त २ तत्त्वसंग्रह पश्चिका। १४ कल्याण रिज्त [८२९ ई०]— १४ अभयदेव सूरी [१०००]—
प्रमाण वार्तिक वृत्ति । सम्यन्धोद्योत [सम्यन्धपरीन्याकीर्टीका] ११ जिनेन्द्र वोधि [७२५ ई०]— ११ अमृतचन्द्र सृरि [९५० ई०]— १ तत्त्वार्थसार, २ आत्मत्याति समुच्य रीका । १२ शान्त रित्त [७४९ ई०]— १२ देवसेन भष्टारक [८९९-९५० ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २वादन्याय वृत्ति विपश्चितार्थ । १३ कमलशील [७५० ई०]— १३ प्रयुक्त स्री [९८० ई०] । १३ कमलशील [७५० ई०]— १३ प्रयुक्त स्री [९८० ई०] । १४ कल्याण रित्तित [८२९ ई०]— १४ अभयदेव स्री [१०००]—
११ जिनेन्द्र बोधि [७२५ ई०]— ११ अमृतचन्द्र सृरि [९५० ई०]— विशालामलवती नाम प्रमाण १ तत्वार्थसार, २ आत्मस्याति समुचय रीका। १२ शान्त रिचत [७४९ ई०]— १२ देवसेन भट्टारक [८९९-९५० ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २ वादन्याय वृत्ति विपश्चितार्थ। १३ मयुक्त स्र्री [९८० ई०] १३ मयुक्त स्र्री [९८० ई०] १२ नयाय विन्दु पूर्वपत्त संचित्त २ तत्त्वसंग्रह पश्चिका। १४ कल्याण रिचत [८२९ ई०]— १४ अभयदेव सूरी [१०००]—
विशालामलवती नाम प्रमाण १ तत्वार्थसार, २ आत्मस्याति समुचय रीका । १२ शान्त रिच्त [७४९ ई०]— १२ देवसेन भट्टारक [८९९-९५० ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २वादन्याय १ न्यायचक, २ दर्शनसार गृत्ति विपश्चितार्थ । १३ कमलशील [७५० ई०]— १३ प्रमुक्त स्री [९८० ई०] १ न्याय विन्दु पूर्वपत्त संचिप्त २ तत्त्वसंग्रह पश्चिका । १४ कल्याण रिच्त [८२९ ई०]— १४ अभयदेव स्री [१०००]—
समुचय रीका। १२ शान्त रित्त [७४९ ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २वादन्याय वृत्ति विपश्चितार्थ। १३ कमलशील [७५० ई०]— १३ मधुम्न सूरी [९८० ई०] १ न्याय विन्दु पूर्वपत्त संचित्त २ तत्त्वसंग्रह पिक्षका। १४ कल्याण रित्त [८२९ ई०]— १४ अभयदेव सूरी [१०००]—
१२ शान्त रिज्त [७४९ ई०]— १२ देवसेन भट्टारक [८९९-९५० ई०]— १ तत्त्व संग्रह कारिका, २वादन्याय १ न्यायचक्र, २ दर्शनसार वृत्ति विपश्चितार्थ । १३ कमलशील [७५० ई०]— १३ मधुन्न सूरी [९८० ई०] १ न्याय विन्दु पूर्वपत्त संचिप्त २ तत्त्वसंग्रह पश्चिका । १४ कल्याण रिज्ञत [८२९ ई०]— १४ अभयदेव सूरी [१०००]—
१ तस्व संग्रह कारिका, २वादन्याय १ न्यायचक्र, २ दर्शनसार गृत्ति विपश्चितार्थ । १३ कमलशील [७५० ई०]— १३ मधुन्न स्री [९८० ई०] १ न्याय विन्दु पूर्वपत्त संचिप्त २ तस्वसंग्रह पश्चिका । १४ कल्याण रचित [८२९ ई०]— १४ अभयदेव स्री [१०००]—
वृत्ति विपश्चितार्थं। १३ कमलशील [७५० ई०]— १३ प्रद्युम्न सूरी [९८० ई०] १ न्याय विन्दु पूर्वपत्त संचिप्त २ तत्त्वसंग्रह पित्तका। १४ कल्याण रचित [८२९ ई०]— १४ अभयदेव सूरी [१०००]—
१३ कमलशील [७५० ई०]— १३ प्रद्युत्त स्री [९८० ई०] १ न्याय विन्दु पूर्वपत्त संचिप्त २ तत्त्वसंग्रह पिलका। १४ कल्याण रिचत [८२९ ई०]— १४ अभयदेव स्री [१०००]—
१ न्याय विन्दु पूर्वपत्त संचिप्त २ तत्त्वसंग्रह पक्षिका। १४ कल्याण रचित [८२९ ई०] - १४ अभयदेव सूरी [१०००] -
२ तत्त्वसंग्रह पिलका। १४ कल्याण रिचत [८२९ ई०] - १४ अभयदेव सूरी [१०००] -
१४ कल्याण रिच्ति [८२९ ई०] - १४ अभयदेव सूरा [१०००]
a manufacture material a manufacture
सिद्धि कारिका, ३ अन्यापोहिवचार २ सम्मिति तर्कस्सूत्र पर 'तत्वार्थ-
कारिका, ४ ईश्वरभङ्ग 'कारिका, वोधविधायिनी' टीका ५ श्रुतिपरीचा ।
१ न्यायविन्दुरीका,२ प्रमाणपरीचा, अष्टसाहस्वीविपमपदताःपर्यं टीका ३ अपोह नाम प्रकरणम्, ४ परलोक
सिद्धि, ५ चणभङ्गसिद्धि, ६ यमाण
विनिश्चय टीका।
१६ मुक्ताकुम्भ [९०० ई०]— १६ कल्याण चन्द [१००० ई०]—
चणभङ्गसिद्धि व्याख्या। 'प्रमाणवार्तिक टीका'
१७ अचंट [९०० ई०]— १९० अन्दनवीर्ग [१०३० ई०]
हतुविन्दु विवरण १ परीचामुख पिक्का २ न्याय विनिश्चय वृत्ति

वाह न्याय के निर्माता आचार्य

- ६८ अशोक [९०० ई०]-
 - १ अवयविनिराकरण २ सामान्यदूषण दिक् प्रसारिता
- १९ चन्द्रगोमिन् [द्वितीय, ९२५ ई०]— न्याय सिद्धधालीक
- २० प्रज्ञाकर गुप्त [९४० ई०]— प्रमाण वार्तिकाङङ्कार सहावलम्बनिश्चय विक्रमशिला विश्वविद्यालय केद्दिण द्वार के द्वारपाल प्रज्ञाकरमति [९८३] इनसे भिन्न थे।
 - २१ आचार्य जेतारि [९८० ई॰]— १ हेनुतस्वोपदेश, २ वालावतारतर्क ३ धर्मधर्मिविनिश्चय
 - २२ जिन [९४० ई०]— प्रमाण वार्तिकाळद्वार टीका
 - २३ रसकीति [१००० ई०]— १ अपोएसिद्धि, २ चणभङ्गसिद्धि
 - २४ रतवञ्ज [१०४० ई०]— 'युक्ति प्रयोग'
 - २५ जिनमित्र [१०२५ ई॰]— न्यायविन्दुं पिण्डितार्थ २६ दानशील [१०२५ ई०] पुस्तक पाठीपाय
 - २७ ज्ञान धी मित्र [१०४० ई०]— 'कार्यकारणभावसिद्धि'
 - २८ द्यान श्री भद्र [१०५० ई०]— 'ममाण विनिध्य टीका'

जैन न्याय के निर्माता आचार्य

- १८ देवसुरी [१०८६ ई०]-
 - १ प्रमाणनयतस्वालोकालङ्कार
 - २ स्याद्वाद रलाकर
 - प्रमाणनयतस्वालोकालङ्कार टीका 1
- १९ चन्द्रमभ सृरि [११०२ ई०] दर्शनशुद्धि या प्रमेयरत्नकोप न्यायावतार वृत्ति
- २० हेमचन्द्रसुरी [१०८८-११७२ ई०]•
 - ९ प्रमाण सीमांसा
 - २ अभिधान चिन्तामणि
 - ३ काब्यानुशास्रवृत्ति
 - ४ छन्दोनुशास्रवृत्ति
 - ५ अनेकार्थसंग्रह,६ द्वारार्चमहाकाव्य
 - ७ त्रिपप्टि शलाका पुरुप चरित
 - ८ योगशास्त्र, ९ निघण्ड शेप
- २१ नेमिचन्द्र कवि [११५० ई०]— 'पार्श्वनाथ चरित' में कणाद के खण्डन करने का वर्णन है। ग्रन्थ नहीं मिलता।
- २२ आनन्द सुरी [न्याव दिश्युक] ि १०९३-११३५ **]**—
- २३ अमर चन्द्र सूरी [सिंहशिशुक]
- 'सिंह ब्याब छत्त्रण' प्रवर्तक २४ हरिभद्रसूरी [११२० ई०]
 - १ पड दर्शन समुखय
 - २ न्याय प्रवेशक सत्र

 - ३ न्यायावतार वृत्ति
 - ४ द्रावैकलिकानिर्युक्ति रीका
- २५ पार्धदेव गणी [११३३ ई०]--'न्यायप्रवेश पञ्जिका'
- २६ श्रीचन्द्र [१९३७]-न्यायप्रवेशटिप्पण
- २७ देवभद्र [१६५० ई०]— 'न्यायावतार टिप्पण'
- २८ चन्द्रसेन सुरी १९५० ई०]— 'उत्पाद सिन्दि प्रकरण'

बौद्ध त्याय के निर्माता आचार्य

२९ रताकर शान्ति [१०४० ई०]— अपर नाम कलिका सर्वज्ञ १ विज्ञ्छिमात्रसिद्धि, २ अन्तर्व्याप्ति

- ३० यमारि [१०५० ई०]— प्रमाणवार्तिकालङ्कार टीका
- ३१ शङ्करानन्द [१०५० ई०]—
 १ प्रमाणवार्तिक टीका,
 २ सम्बन्धपरीचानुसार
 ३ अपोह सिद्धि, ४ प्रतिबन्धसिद्धि
- ३२ शुभाकर गुप्त [१०८० ई०]— जैन हिरभद्रसूरी [११२७] ने इनके मत का उन्नेख किया है। ग्रन्थ नहीं मिलता।
- ३३ मोन्नाकर गुप्त [११०० ई०]—
 तर्कभाषा
 संस्कृत ग्रन्थ नहीं मिलता। तिव्वती
 भाषा में अनुवाद पाया जाता है।
 पुस्तक में तीन परिच्छेद है। जिनमें
 क्रमशः—१ प्रत्यन्त, २ स्वार्थानुमान,
 ३ परार्थानुमान का वर्णन है। अल्पबुद्धि बालकों को धर्मकीर्ति के
 सिद्धान्तों का ज्ञान करने के लिए
 लिखी है।

जैन न्याय के निर्माता आचार्य

- २९ रत्नप्रभ सूरी [११८१ ई०]— 'स्याद्वादरत्नाकरावतारिका'
- ३० तिलकाचार्य [११८०-१२४० ई०] १ आवश्यकलवु वृत्ति २ प्रत्येकबुद्धचरित
- ३१ मल्लिसेन सूरी [१२९२ ई०]— 'स्याद्वाद मञ्जरी'
- ३२ राजशेखर सूरी [१२४८ ई॰]— 'रसावतारिका पश्चिका' 'न्यायकन्दली पश्चिका' [वैशेपिक]
- ३३ ज्ञानचन्द्र [१३५० ई०]— 'रतावतारिका टिप्पण्'
- ३४ गुणरत [१४०९ ई०]— पड्दर्शन समुचय पर तर्क रहस्य दीपिका वृत्ति
- ३५ श्रुतसागर गणी [१४९३ ई॰]— 'तत्त्वार्थ दीपिका'
- ३६ धर्मभूषण [१६०० ई०]— न्याय दीपिका
- ३७ विनय विजय [१६१३-१६८१ ई०]-'न्यायकर्णिका'
- ३८ यशोविजयगणी [१६०८-१६८८ई०] १ न्याय प्रदीप, २ तर्कभाषा
 - ३ न्यायरहस्य, ४ न्यायामृततरङ्गिणी ५ न्यायखण्ड खाद्य
 - ६ अष्टसास्त्री विवरण, ७ न्यायालोक

नव्य न्याय

भारत में बौद्ध धर्म के पतन के बाद, भारतीय इतिहास के एक नवीन युग का प्रारम्भ हुआ जिसका प्रभाव भारतीय संस्कृति के अन्य भागों की भांति दार्श-निक चेत्र पर भी पड़ा और न्याय साहित्य के निर्माण में उसने एक नवीन प्रकार का परिवर्तन उत्पन्न कर दिया। दसवीं और ग्यारहवीं शताब्दियाँ इस परिवर्तन का संक्षान्तिकाल थीं। उनमें निर्माण होने वाले न्याय साहित्य की शैंली भी बदली हुई है और १२ वीं शताब्दी में तो उसमें अत्यधिक परिवर्तन हो गया है। इसीलिय इस काल के न्याय साहित्य को 'नन्य न्याय' शब्द से कहा जाता है। इस नन्य न्याय के युग में जिस साहित्य का निर्माण हुआ उसकी दो प्रमुख विशेषतायें हैं जो उसे प्राचीन न्याय से भिन्न करती हैं। प्राचीन न्याय का सारा साहित्य सुत्रों पर अवलियत था। उस समय जो ग्रन्थ वने वे या तो साचात् गोतम सुत्रों की च्याख्या रूप थे या उनके भाष्य की टीका प्रटीका आदि के रूप में छिखे गये थे और सुत्रक्रम का अवलम्बन कर उनमें प्रतिपादित पदार्थों को सुत्रकार की भावना के अनुसार समझाने का प्रयत करते थे। इस युग में बोझों के खण्डन में इतने विस्तृत न्याय साहित्य का निर्माण हुआ परन्तु 'उदयन' की 'न्यायकुसुमाञ्जलि' और 'आत्मतत्त्व विवेक' को छोड़कर सबका समावेश सूत्रानुसारी न्याख्या पद्दति के भीतर हो गया। सुत्रों को छोड़कर स्वतन्त्र अन्थ निर्माण की पद्धति उस समय नहीं थी।

9. परन्तु नव्य न्याय की विशेषताओं में से पहिली विशेषता यह है कि उसके प्राचीन सूत्र पद्धित की उपेदा करके स्वतन्त्र रूप से ग्रंथों का निर्माण प्रारम्भ किया गया। न केवल न्याय में अपितु व्याकरणादि अन्य शाखों में भी जिस साहित्य का निर्माण इस काल में हुआ वहीं भी यही वात न्पष्ट दिखाई देती है। इसी ने उन शाखों में भी नवीन व्याकरण, प्राचीन व्याकरण और नवीन वेदान्त, प्राचीन वेदान्त आदि भेद कर दिये हैं। नवीन व्याकरण का आधारभूत सिद्धान्त-गौमुदी प्रन्थ लक्षणानुसारिणी प्राचीन आपेपदित को छोड़कर लघ्यानुसारिणी नवीन पद्ति से लिखा गया है। इसी प्रकार न्याय में नव्य पद्दित से जिस माहित्य का निर्माण हुआ उसमें भी प्राचीन सूत्र पद्दित की सर्वथा उपेद्या कर स्वतन्त्र रूप में ग्रन्थों का निर्माण हुआ है।

र. नष्प न्याय की पहति की दूसरी विशेषता है पदायों के महस्व में आंपेड़िक परिवर्तन। न्याय के पोटश पदायों में से जिनका महस्व प्राचीन पदित में अधिक या पह नष्य पुन में पहुत कम हो गया है और जिनका महस्व कम था उनका दर गया है। उदाहरण के ित्रये प्राचीन न्याय के सूत्रकार ने सारा पींचवा अध्याय केवल 'जाति' और 'निश्रह स्थान' हुन दो पदार्थों केवर्णन में व्यय कर दिया है, परन्तु नव्य न्याय में उनका उद्देश्य केवल नाममात्र को मिलता है। इसके विपरीत अवयव आदि या वर्णन प्राचीन न्याय की अपेड़ा नष्य न्याय में कहीं अधिक पाया जाता है। ३. नन्य न्याय की तीसरी विशेषता है 'प्रकरण अन्थ'। प्रकरण अन्थ एक पारिभाषिक शब्द है जिसका लच्चण इस प्रकार है—

> शास्त्रेकदेशसम्बद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्। आहुः प्रकरणं नाम प्रन्थभेदं विपश्चितः॥

अर्थात् शास्त्र के एक अंश के प्रतिपादक और आवश्यकतानुसार अन्य शास्त्र के उपयोगी अंश को भी प्रतिपादन करने वाले ग्रंथ भेद को प्रकरण ग्रंथ कहते हैं।

नन्य न्याय में इस प्रकार के जिन अनेक प्रकरण ग्रंथों का निर्माण हुआ है, उनको हम चार भागों में विभक्त कर सकते हैं।

(क) न्याय के वे प्रकरण ग्रन्थ जो केवल एक प्रमाण पदार्थ का निरूपण करते हैं। और शेष १५ पदार्थों को प्रमाण के भीतर ही अन्तर्भूत कर लेते हैं। इस प्रकार के ग्रन्थों में श्री 'भासर्वज्ञ' [१००० ई॰] के 'न्यायसार' का नाम उन्नेख योग्य है। 'भासर्वज्ञ' सम्भवतः कारमीर के रहने वाले दशम शताब्दी के दार्शनिक हैं।

केवल एक प्रमाण पदार्थ के प्रतिपादन की यह शैली बौद्ध साहित्य से ली गई है। भासर्वज्ञ ने अपने सामने की उसी प्रचलित पद्धित से ही न्याय के पदार्थों का निरूपण कर दिया है। परन्तु उन्होंने न केवल प्राचीन न्याय पद्धित को परिवर्तित कर दिया है अपितु अनेक सिद्धान्तों को भी परिवर्तित रूप में प्रस्तुत किया है। उदाहरण के लिये उन्होंने प्रमाण के तीन भेद प्रत्यच, अनुमान और आगम किये हैं। जब कि न्यायशास्त्रों में इनके अतिरिक्त 'उपमान' प्रमाण भी माना गया है। प्रमाणों का यह त्रिविध विभागन्याय सिद्धान्त की अपेचा सांख्य और जैन सिद्धान्त से अधिक मिलता है क्योंकि वे तीन प्रमाण मानते हैं। लेखक ने अनुमान को स्वार्थानुमान और परार्थानुमान इन दो भेदों में विभक्त करने में भी वौद्ध और जैन दार्शनिकों के विभाग का अवलम्बन किया है। और उन्हीं की तरह दृष्टान्ताभास एवं हेत्वाभासों का वर्णन किया है। नव्य न्याय के अन्य लेखकों की भाँति 'जाति' और 'निग्रह स्थान' को उन्होंने छोड़ नहीं दिया विलक परार्थानुमान के प्रकरण में उनका भी वर्णन किया है। मोच के सम्बन्ध में भी उनका सिद्धान्त प्राचीन न्याय से भिन्न है। वे मोच में नित्य आनन्द की अभिव्यक्ति मानते हैं जब भाष्यकार वात्स्यायन ने अत्यन्त प्रयह्मपूर्वक उसका खण्डन किया है।

इस प्रकार नन्य पद्धित पर न्यायशास्त्र के इस प्रथम ग्रंथ की रचना दसवीं शताब्दी में हुई और उसने अपने अनुरूप आदर पाया। उसके ऊपर १८ टीकायें लिखी गई जिनमें से मुख्य मुख्य यह हैं—

- १. न्यायसार टीका [विजयसिंह गुणी]
- २. न्यायसार टीका बियतीर्थ]
- ३. न्यायसार विचार [भट्ट राघव]
- ४. न्यायतात्पर्यदीपिका [जयसिंह सूरि] शेप का उन्नेख ब्रन्थों में मिलता है टीका उपलब्ध नहीं है ।

(य) इसरे प्रकार के 'प्रकरण प्रन्थ' वे हैं जो मुख्यनः न्याय के प्रन्य होते हुए भी चेनेषिक दर्शन के पदार्थों का भी समावेश कर लेते हैं। इस प्रकार के प्रन्थों में 'श्रीयरदराज' की 'तार्किकर हा' और 'केशविमध्र' की 'तर्कभाषा' के नाम लिए जा सकते हैं। इन दोनों ने न्याय के पोडश पदार्थों का वर्णन किया है और दोनों ने 'चेनेषिक' के द्रव्यादि पदार्थों का अन्तर्भाव 'प्रसेय' में कर लिया है। इनमें से यरदराज का समय लगभग १९५० और केशविमध्र का समय लगभग १९७५ है।

(त) तीसरे प्रकार के 'प्रकरण ग्रन्थ' वे हैं जो मुख्यतः 'वेशेपिक' के ग्रन्थ हैं परन्तु न्यायदर्शन के 'प्रमाण' पदार्ध का पूर्णरूप से उनमें समावेश हो गया है। इनमें ने कुछ में 'प्रमाण' का अन्तर्भाव 'वेशेपिक' के 'गुणप्रकरण' में किया गया है अंत कुछ में 'आत्मप्रकरण' में जो कि द्रव्य का एक भेद है। न्याय और वेशेपिक के पदार्थों को इस प्रकार मिलाकर प्रतिपादन करने की शेली भी श्री उदयन के चाद विशेष कप से प्रचलित हुई। उदयन ने अपनी 'लच्चणावली' में वेशेपिक दर्शन के लात [अभाव चिहत] पदार्थों का वर्णन किया है। परन्तु उनमें न्याय के प्रमाण' पदार्थ का निरूपण नहीं है। उससे पूर्व केवल 'प्रशस्तपादभाष्य' में 'प्रमाण' का भी समावेश हुआ है। इस प्रकार के ग्रन्थों में अर्थी शताब्दी के 'वल्लभाचार्य' की 'न्यायलीलावती', 'अन्नेमट्ट' [१६२६], का 'तर्कसंग्रह', विश्वनाथ न्यायपद्यानन' [१६३४] का 'भाषापिरच्छेद', 'लोगाचि भास्कर' की 'तर्ककोमुदी' के नाम लिए जा सकते हैं।

(घ) चौथे प्रकार के प्रकरण प्रनथ वे हैं जिनमें कुछ न्याय और कुछ वैशेषिक के पहाओं का निरुषण है जैसे 'शशधर' [११२५] का 'न्यायसिद्धान्तदीप'।

्सी प्रकरण में 'सर्वदर्शनसंग्रह' के लेखक श्री 'माधवाचार्य' के नाम का भी उन्नेख कर देना चाहिए।

तत्त्वचिन्तामणि (एक युग प्रवर्तक प्रन्थ)—

पिछले प्रकरण में एमने जिन प्रकरण प्रन्थों का उल्लेख किया है, वह सब नत्यप्रम्थ होते हुए नत्यन्याय के महत्त्वपूर्ण प्रम्थ नहीं हैं। नत्यन्याय के माहित्य में सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण स्थान 'गङ्गेद्रोपाध्याय' के 'तत्त्वचिन्तामणि' नामक प्रम्थ का है। एसे ही वस्तुतः नव्यन्याय का आधारभूत प्रम्थ और 'गङ्गेद्रोपाध्याय को नत्यन्याय का पिता माना जाता है। इस प्रम्थ ने न्यायद्यास्त्र के इतिहास में परमुतः एक नवीन युग की सृष्टि की है। अब तो संस्कृत शिचा पर भी कुछ आंग्ल पर्वति का प्रभाव दिखाई देने लगा है। परन्तु अब से केवल एक पीटी पूर्व तक 'तत्विचन्तामणि' या उसके किसी एक खण्ट को पढ़े बिना दार्शनिक पाण्डित्य प्राप्त बरना असम्भव समझा जाता था।

स्य प्रत्य के रचिवता श्री गहेशोषाध्याय एक मैथिल विहान् थे जिन्होंने सन् १९०० के लगभग इस प्रन्थ की रचना की। अपने निर्माण काल में ही यह अग्ध मैथिल सम्प्रदाय की जिला का चरम उद्देश्य पन गया। केवल इस प्रस्थ का ३. नन्य न्याय की तीसरी विशेषता है 'प्रकरण ग्रन्थ'। प्रकरण ग्रन्थ एक पारिभाषिक शब्द है जिसका लच्चण इस प्रकार है—

> शास्त्रेकदेशसम्बद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्। आहुः प्रकरणं नाम प्रन्थभेदं विपश्चितः॥

अर्थात् शास्त्र के एक अंश के प्रतिपादक और आवश्यकतानुसार अन्य शास्त्र के उपयोगी अंश को भी प्रतिपादन करने वाले ग्रंथ भेद को प्रकरण ग्रंथ कहते हैं।

नन्य न्याय में इस प्रकार के जिन अनेक प्रकरण प्रंथों का निर्माण हुआ है, उनको हम चार भागों में विभक्त कर सकते हैं।

(क) न्याय के वे प्रकरण ग्रन्थ जो केवल एक प्रमाण पदार्थ का निरूपण करते हैं। और शेष १५ पदार्थों को प्रमाण के भीतर ही अन्तर्भूत कर लेते हैं। इस प्रकार के ग्रन्थों में श्री 'भासर्वज्ञ' [१००० ई॰] के 'न्यायसार' का नाम उन्नेख योग्य है। 'भासर्वज्ञ' सम्भवतः काश्मीर के रहने वाले दशम शताब्दी के दार्शनिक हैं।

केवल एक प्रमाण पदार्थ के प्रतिपादन की यह शैली बौद्ध साहित्य से ली गई है। भासर्वज्ञ ने अपने सामने की उसी प्रचित्त पद्धित से ही न्याय के पदार्थों का निरूपण कर दिया है। परन्तु उन्होंने न केवल प्राचीन न्याय पद्धित को परिवर्तित कर दिया है अपितु अनेक सिद्धान्तों को भी परिवर्तित रूप में प्रस्तुत किया है। उदाहरण के लिये उन्होंने प्रमाण के तीन भेद प्रत्यच, अनुमान और आगम किये हैं। जब कि न्यायशासों में इनके अतिरिक्त 'उपमान' प्रमाण भी माना गया है। प्रमाणों का यह त्रिविध विभाग न्याय सिद्धान्त की अपेचा सांख्य और जैन सिद्धान्त से अधिक मिलता है क्योंकि वे तीन प्रमाण मानते हैं। लेखक ने अनुमान को स्वार्थानुमान और परार्थानुमान इन दो भेदों में विभक्त करने में भी बौद्ध और जैन दार्शनिकों के विभाग का अवलम्बन किया है। और उन्हों की तरह दृष्टान्ताभास एवं हेत्वाभासों का वर्णन किया है। नव्य न्याय के अन्य लेखकों की माँति 'जाति' और 'निग्रह स्थान' को उन्होंने छोड़ नहीं दिया विक्क परार्थानुमान के प्रकरण में उनका भी वर्णन किया है। मोच के सम्बन्ध में भी उनका सिद्धान्त प्राचीन न्याय से भिन्न है। वे मोच में नित्य आनन्द की अभिन्यक्ति मानते हैं जब भाष्यकार वात्स्यायन ने अत्यन्त प्रयलपूर्वक उसका खण्डन किया है।

इस प्रकार नन्य पद्धित पर न्यायशास्त्र के इस प्रथम ग्रंथ की रचना दसवीं शताब्दी में हुई और उसने अपने अनुरूप आदर पाया। उसके ऊपर १८ टीकायें लिखी गई जिनमें से मुख्य मुख्य यह हैं—

- १. न्यायसार टीका [विजयसिंह गुणी]
- २. न्यायसार टीका [जयतीर्थ]
- २. न्यायसार विचार [भद्व राघव]
- ४. न्यायतात्पर्यदीपिका [जयसिंह सूरि] शेप का उन्नेख प्रन्थों में मिलता है टीका उपलब्ध नहीं है ।

(ख) दूसरे प्रकार के 'प्रकरण प्रन्थ' वे हैं जो मुख्यतः न्याय के प्रनथ होते हुए भी वैशेषिक दर्शन के पदार्थों का भी समावेश कर छेते हैं। इस प्रकार के प्रन्थों में 'श्रीवरदराज' की 'तार्किकरचा' और 'केशविमश्र' की 'तर्कभाषा' के नाम लिए जा सकते हैं। इन दोनों ने न्याय के षोडश पदार्थों का वर्णन किया है और दोनों ने 'वैशेषिक' के द्रव्यादि पदार्थों का अन्तर्भाव 'प्रमेय' में कर लिया है। इनमें से वरदराज का समय लगभग ११५० और केशविमश्र का समय लगभग १२७५ है।

(ग) तीसरे प्रकार के 'प्रकरण ग्रन्थ' वे हैं जो मुख्यतः 'वैशेषिक' के ग्रन्थ हैं परन्तु न्यायदर्शन के 'प्रमाण' पदार्थ का पूर्णरूप से उनमें समावेश हो गया है। इनमें से कुछ में 'प्रमाण' का अन्तर्भाव 'वैशेषिक' के 'गुणप्रकरण' में किया गया है और कुछ में 'आत्मप्रकरण' में जो कि द्रव्य का एक भेद है। न्याय और वैशेषिक के पदार्थों को इस प्रकार मिलाकर प्रतिपादन करने की शैली भी श्री उदयन के वाद विशेष रूप से प्रचलित हुई। उदयन ने अपनी 'लच्चणावली' में वैशेषिक दर्शन के सात [अभाव सहित] पदार्थों का वर्णन किया है। परन्तु उनमें न्याय के प्रमाण' पदार्थ का निरूपण नहीं है। उससे पूर्व केवल 'प्रशस्तपादभाष्य' में 'प्रमाण' का भी समावेश हुआ है। इस प्रकार के ग्रन्थों में १२वीं शताब्दी के 'वल्लभाचार्य' की 'न्यायलीलावती', 'अन्नंभट्ट' [१६२३], का 'तर्कसंग्रह', विश्वनाथ न्यायपञ्चानन' [१६३४] का 'भाषापरिच्छेद', 'लोगाचि भास्कर' की 'तर्ककौमुदी' के नाम लिए जा सकते हैं।

(घ) चौथे प्रकार के प्रकरण ग्रन्थ वे हैं जिनमें कुछ न्याय और कुछ वैशेषिक के पदार्थों का निरूपण है जैसे 'शशधर' [११२५] का 'न्यायसिद्धान्तदीप'।

इसी प्रकरण में 'सर्वदर्शनसंग्रह' के लेखक श्री 'माधवाचार्य' के नाम का भी उन्नेख कर देना चाहिए।

तत्त्वचिन्तामणि (एक युग प्रवर्तक अन्य)---

पिछ्छे प्रकरण में हमने जिन प्रकरण ग्रन्थों का उन्नेख किया है, वह सब नन्यग्रन्थ होते हुए नन्यन्याय के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ नहीं हैं। नन्यन्याय के साहित्य में सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण स्थान 'गङ्गेशोपाध्याय' के 'तत्त्वचिन्तामणि' नामक ग्रन्थ का है। इसे ही वस्तुतः नन्यन्याय का आधारमूत ग्रन्थ और 'गङ्गेशोपाध्याय को नन्यन्याय का पिता माना जाता है। इस ग्रन्थ ने न्यायशास्त्र के इतिहास में वस्तुतः एक नवीन युग की सृष्टि की है। अब तो संस्कृत शिचा पर भी कुछ आंग्ल पद्ति का प्रभाव दिखाई देने लगा है। परन्तु अब से केवल एक पीढ़ी पूर्व तक 'तत्त्वचिन्तामणि' या उसके किसी एक खण्ड को पढ़े विना दार्शनिक पाण्डित्य प्राप्त करना असम्भव समझा जाता था।

इस अन्थ के रचियता श्री गङ्गेशोपाध्याय एक मैथिल विद्वान् थे जिन्होंने सन् १२०० के लगभग इस अन्थ की रचना की। अपने निर्माण काल से ही यह अन्थ मैथिल सम्प्रदाय की शिचा का चरम उद्देश्य वन गया। केवल इस अन्थ का पाण्डित्य प्राप्त करने के लिए लोग अपने जीवन के १२ वर्ष प्रसन्नतापूर्वक न्यय कर सकते थे और उसमें गौरव का अनुभव करते थे। १६वीं शताब्दी में 'वासुदेव सार्वभौभ' ने बंगाल के प्रधान विद्यापीठ 'नवद्वीप' में इस प्रन्थ का प्रचार किया। वासुदेव सार्वभौभ' मैथिल विद्वान् 'पच्चर मिश्र' के शिष्य थे। उन्होंने 'नवद्वीप' जाकर इसके पठन-पाठन को प्रचलित किया। १५०२ में 'नवद्वीप' विद्यापीठ की स्थापना होने के बाद इस प्रन्थ का 'रघुनाथ शिरोमणि' आदि के द्वारा सारे बंगाल में प्रचार हो गया। इस प्रकार 'नवद्वीप' और 'मिथिला' यह दोनों 'नव्यन्याय' के प्रधान केन्द्र रहे और आज भी इन दोनों विद्यापीठों को अपने नव्यन्याय के पाण्डित्य पर गर्व करने का उचित अधिकार है। नवद्वीप के बाद धीरे धीरे महाराष्ट्र, मद्रास और काश्मीर में प्रचार होते–होते सारे भारत में उसका प्रचार हो गया।

इस प्रनथ में कुल चार खण्ड हैं जिनमें प्रत्यचादि चारों प्रमाणों का विवेचन कमशः एक-एक खण्ड में किया गया है। वह प्रनथ इस पद्धित से लिखा गया है कि उसका हिन्दी में अनुवाद कर सकना सर्वथा असम्भव है। संसार के सारे दार्शिनक प्रनथों में जितनी टीकाएँ इस प्रनथ की हुई हैं उतनी किसी दूसरे प्रनथ की नहीं। श्री सतीशचन्द्र विद्याभूषण के लेखानुसार मूल प्रनथ लगभग तीन सौ पृष्ठ का है और उस पर जो टीकाएँ लिखी गई हैं उनकी सम्मिलित पृष्ठ संख्या लगभग दस लाख से उपर है। इतनी अधिक टीकाएँ विश्वसाहित्य के विरले प्रनथ पर ही मिल सकेंगी। इससे इस नन्यन्याय के प्रनथ का महत्त्व और काठिन्य का कुछ आभास मिल सकेंगा।

जैसा कि अभी कहा जा चुका है 'मिथिला' और 'नवद्वीप' यह दो स्थान नन्य-न्याय के प्रधान केन्द्र रहे हैं। वहीं के विद्वानों ने इसके पठन-पाठन और टीका-प्रटीका लिख कर इसे इतना महत्त्व प्रदान किया है। जिन विद्वानों ने इस प्रकार नन्यन्याय का विस्तार किया उनकी नामावली, काल तथा प्रन्थ आदि के विवरण सहित हम आगे दे रहे हैं जिसमें दोनों शाखाओं के विद्वानों के नाम अलग-अलग दिए हैं।

४ त०

9

V

			F 88. 1
७ वैशेषिकसूत्रोपस्कार ८ वादिनिनोद ९ वोद्धधिकार टीका [आस्मतत्वविवेक की टीका] १० अमेद्धिकार [सङ्कर का खण्डन] ११ न्यायळीळावती कण्डाभरण	ार पाण्डतावजय १ अनुमानखण्ड टीका [त० चि० की टीका] २ खण्डनखण्डोद्धार ३ नगामम्हेन्य	र न्यायत्त्राद्धार ४ शब्द्गिर्णय ९ पदार्थन==	१ न्यायबोधिनी १ तत्विन्तामण्यालोक-परिशिष्ट १ तत्विन्तामण्यालोक-कण्टकोद्धार
	, .	न्यायदीपिकाकार मिसकक	ito IT IU
	*		
	0 5 30 5	5 9 20	0 1 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5 5
alminfa free (6.0)	न नरवात मित्र (हितास)	मिसरू मिश्र	दुर्गादेत मिश्र देवनाथ ठक्कुर मधुसूदन ठक्कुर
ø	•	0	מי מי מי

₹	Ö
3	2
-	1
	00
ত্ত	w
0	- A

त्रम्थ		,
विशेष		समस्त तत्विचन्तामणि भौर कुसुमाञ्जलि को कण्ठ कर लिया वहां से शिला समाप्त कर काशी में वेदान्त का अध्ययन कर १६०० में वे नचद्वीप वापिस लीट आप । और
स्थान	च खा या ग	
काल	0 5 5 5	
नाम	वासुदेव सार्वभोम	
-in-	6	

	१ तरवचिन्तामणि-द्यधिति	२ बाद्धाघकार-ाशरामाण ३ पदार्थतत्वनिरूपण	४ किरणावली-प्रकाश-दीधिति 	५ न्यायलालावतात्रभारापुराचार ६ अवच्छेद्कत्वनिर्हात	७ स्वण्डनस्वण्डसाद्य-दीधिति	८ आख्यातवाद	९ नज्वाद	•				•	v.		,			
वहां न्यायकी शिचा देना प्रारम्भ किया। इस प्रकार वे नन्यन्याय की नबद्धी-	पशाला के प्रवर्तक है। नवद्वीप में वासुदेव	सावंभीम से नब्यन्याय की संपूर्ण शिक्षा प्राप्त	कर मिथिला गए भीर	पन्धर मिश्र के शिष्य बने। एक दिन पन्धर	मिश्र ने किसी बात पर	इनका अपमान कर दिया	तो रात को छिपकर तछ-	वार लेकर उनको मारने	के लिए घर पर पहुँचे।	उस समय पत्तधर मिश्र	अपनी पत्नी से रघुनाथ	की विद्वता की प्रशंसा	कर रहे थे जिसे उन्होंने	बाहर से सुन लिया।			पड़े और लमा मांगी।	ि वे एक आँखं से काने थे।
	ĸ														;	,		
,	2 0 0						-					•						
	रघुनाथ शिरोमणि		•															
																		,

9

V

गुणानन्द विद्यात्रागीश	25.00	्र अनुमान-द्यितिविषेक - अस्यानन्त्रनितेक-स्थितियोका	
		क मुणिबिद्युत्तिविदेक भ मुणिबिद्युत्तिविदेक	
		४ न्यायकुसुमाञ्जालोहोनेन	
4		ह सब्दालोकीवर्ष	
रामभद्र सावभीम	0 8 9	१ दीधितिटीका	
		र न्यायरहस्य	
-		३ गुणरहस्य	
		४ न्यायकुसुमा अलि-कारिकाच्या स्या	
•		५ पदार्थविनेकप्रकाश	E
		8 घटचक्रकमंदीपिका	3
जगादीश तकीलङ्कार	, \$		ረ ୪
		र भग्नेख]
		३ न्यायादृशं या न्यायसाराबङी	•
		४ शब्दशक्तिप्रकाशिका	•
		५ तकोस्त	
		६ पदार्थतत्वनिर्णय	
		७ म्यायलीलावतोदीधितिच्यास्या	
हद्र म्यायवाचस्पति	0 5 5	१ त० चि० दीधितिषरीसा	
		२ किरणावलीप्रकाशविद्यतिपरीसा	
		३ पदार्थलण्डनन्यास्या	
		8 भावविकास [राजस्तुति का काव्य]	
	-	। ५ अमस्ट्रेत	

٠.					Administration of the second s	
सं	नाम	क्ताल	स्थान	विशेप	ਸ਼ਾਪ	
e. W.	जयर्मि न्यायपद्यानन	0 0 9 6			६ झुन्दाचनविनोद काब्य १ त० चि० द्री० गूढार्थविद्योतन २ त० चि० आछोकविषेक	
) ३ न्यायसिद्धान्तमाला) ४ शब्दार्थमाला ५ गुणदीधितिविद्यत्ति	
					६ न्यायकुसुमाञ्जलिकारिकाब्या ७ पदार्थमणिमाळा	[
2	गौरीकान्त सार्वभौम	おとので			८ काब्यप्रकाश तिलक १ भावार्थेदीपिका [तकैभाषा की टीका] २ सदयक्तिमक्तावळी	४६]
					३ आनन्दछहरीवटी ४ विद्यमुख्यमण्डन विटीका	
5	भवानन्द् सिद्धान्तवागीय	2. 10.				
w	हरिराम तकैवागीश	2			र तरवाचन्तामागदाका ४ कारकविचेचन १ त० चि० टीका विचार २ आचायमतरहस्यविचार	
			·		. ३. रलकोपविचार । ४. स्वप्रकाशरहस्यविचार	

									,	[3	(৩	j										
१ अलङ्कारपरिष्कार	२ नजवाद्यीका	३ न्यायसूत्रज्ञीत	४ सुवर्थतस्वाछोक या कारकचक्र	५ पदार्थतस्वालोक	६ न्यायतन्त्रवोधिनी	७ भाषापरिच्छेद	८ पिङ्गलप्रकाश	१ सुबोधिनी शब्दशक्ति प्र॰ की टीका	१ न्यायसंसेष	े पदार्थलण्डनस्यास्या	३ समासवाद	१ त० चि० गृहाधेदीपिका	र नतीननिमणि	३ दोधितिटीका	४ न्या० कुसु० कारिकाच्यात्या	५ द्रन्यसारसंत्रह	६ पदार्थसम्बन्धमस्या	१ त० चि० दीधितिप्रकाशिका	२ ,, ह्याख्या	३ » आलोकदीका	४ मुक्तावलीटीका	५ रतिकोषवाद्रहस्य	६ अनुमानचिन्तामणिद्गिधितिद्यका
					,																	· ·	
9 4 3 8	···						•	0 00 00	5 5	· ·		"	 :				<u> </u>	66				•	-
विश्वनाथसिद्धान्तपञ्चानन				•				रामभद्र सिद्धान्त वागीश	गोविन्द् न्यायवागीश			रघुदेव न्यायाळकार					e	गद्धिर भट्टाचाय					
9								2	oʻ			0						g r Dr					-

	-	। ५ तस्त्रसंग्रहदीपिका-दिप्पणी	
,	,	६ सिद्धान्तम् कावली- टीका	
श्रीकत्वा स्यायास्त्रहार	02.00	१ भावदीपिका [न्यायसिद्धान्तमझरी की टीका	का]∵
जयगम तकाळिङ्वार	0096	१ शक्तिवाद्-टीका	
सदराम	08.0	१ वादपरिच्छेद	
		र व्याख्याव्यह	
		३ चित्तरूप	
		४ अधिक्राणचित्रेषा	
		५ वैशेषिकशास्त्रीय-पदार्थनिरूपण	
कष्णकान्त विद्यावागीश	0296	. १ न्यायर्तावली	
		२ दायभाग टीका	_
		३ गोपाळळीलासृत	
		४ चेतन्यचन्द्रास्त	
	•	५ कामिनीकामकौतुक	-
-		६ उपमानचिन्तामणि-टीका	
-		७ शब्द्यासिप्रकाशिका-टीका	
राजचुडामणि मखी	0 88 90	१ तस्वधिन्तामणिद्पैण	
धर्मराजाध्वरीण	0 5 0	१ » प्रकाश-टीका	
गोपीनाथ मोनी	•	१ शब्दाळोकरहस्य	
		२ उज्ज्वला [तक्भाषा-टीका]	
		३ पदार्थविवेक-टीका	
कृत्वामह भाड़े	9000	१ मदाधरीयकपिका	
महादेव उत्तमकर		१ च्यासिस्हस्य टीका	
रघुनाथ शास्त्री	2634		

5 w 9

							×												
	SHEERE S	् १० मामाण्यवाद्यंशिविद्यास	heinkildullikas t	१२ जुदिनाद	ात्र् युन्हिनाद	ं १ अ विधिया य	ाप विषयतायाव	1 ६ वयुत्पनिवाद	१७ सन्तियाद	१८ स्मृतिसंस्कारवाद	ा न्यायसिद्धान्तमञ्जामिया	१ विद्यामोद्रतरद्गिणी	२ काव्ययिकास	३ माथवचग्त्	४ ब्तरबाबळी	१ त० चि० दीधिति टीका	र स्याप्तिबाद्ग्याह्या	३ कारकनिर्णयरीका	४ दिनक्रीयपकात्रात्रातिषी
E	de de la companya de																		
		 		·		Age to some	a 4.00	- wilder desperadur	A CONTRACT	ن م							ele e e	e en e	egonageto
grand des des des des des							m².			-,	\$ 50 mm	\$ 300				•	m of C brug	وسيدن فادمر	***
Monate Service Control of the Contro											FEITH AND	समरेव जिस्सीय				रामस्त्र नयंवागीस			
\$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$ \$											rr rr	nd ar	, ,			?" ~	<i>a</i>		

	-	५ तत्त्रसग्रहदीपिका-दिपणी	
श्रीकृत्ण न्यायालङ्कार	. c.	१ मावद्गीपिका [न्यायसिद्धान्तमञ्जरी की टीका]	
तकळिङ्कार	0096	१ शिस्तवाद-रीका	
, , , , , , , , , , , , , , , , , , ,	0500	9 वादपरिच्छेद	
		२ व्यास्याव्यह	
		३ चित्तरूप	
,		४ अधिकाणचन्द्रिका	
•		५ वैशेषिकशास्त्रीय-पदार्थनिरूपण	
क्रप्णकान्त विद्यावागीश	3050	् १ न्यायर्सावली	
		२ दायभाग टीका	
		te	Ł
		४ चेतन्यचन्द्रास्त	2
,	•	प कामिनीकामकौतुक]
		६ उपमानचिन्तामणि-टीका	
		७ शब्द्यां किप्रकाशिका-टीका	
। मखी	e m	. तस्त्रचिन्तामणिद्रपैण	
ीय	0 3	१ " प्रकाश-टीका	
गोपीनाथ मौनी	•	१ कांच्याळोकरहस्य	
;		२ उज्जवला [तक्भाषा-दीका	
		। ३ पदार्थविषेक-टीका	
<i>d</i> v.	৽১৯১	१ गदाधरीयकपिका	
महादेव उत्तमकर		१ व्यासिरहस्य टीका	
र्घुनाथ शास्त्री	2634	ं । । । । । । । नदाधरीयपञ्जवाद-टीका	

\ \ \ \

ω, 30

तर्कभाषाकार केशविमश्र

वौद्ध, ब्राह्मण तथा जैन तीनों सम्प्रदायों के अपने अपने मत के अनुसार 'तर्कभाषा' इस एक ही नाम से अलग-अलग ग्रन्थ हैं। इनमें से बौद्ध 'तर्कभाषा' के लेखक मोज्ञाकर गुप्त [१९००] हैं। यह मोज्ञाकर की 'तर्कभाषा' तीनों में सबसे प्राचीन है। इसमें बौद्धन्याय के सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया है।

जपर हमने न्याय साहित्य का जो विवरण दिया है उसमें 'तर्कभापा' नामक तीन प्रन्थों का उन्नेख किया गया है। दूसरी जैन 'तर्कभापा' के लेखक जैन विद्वान् श्री यशोविजय [१६८८ ई०] हैं। इसमें जैनन्याय के सिद्धान्तों का विवेचन किया गया है। और तीसरी 'तर्कभापा' के लेखक श्री केशविमश्र [१२७५ ई०] हैं। इसमें ब्राह्मणों के न्यायसिद्धान्तों का मुख्य रूप से और उसके साथ ही वैशेषिक सिद्धान्तों का संचेप रूप से सम्मिलित विवेचन किया गया है। केशविमश्र की यह 'तर्कभापा' वौद्ध विद्वान् मोचाकर गृप्त की 'तर्कभापा' के १७५ वर्ष वाद और यशोविजय की जैन 'तर्कभापा' से लगभग चार मौ वर्ष पूर्व लिखी गई थी। यह प्रस्तुत हिन्दी व्याख्या उसी केशव-मिश्र विरचित 'तर्कभापा' की हिन्दी व्याख्या है। केशविमश्र की यह 'तर्कभापा' न्याय के उन प्रकरण ग्रन्थों में से है जिन में मुख्य रूप से न्याय के सिद्धान्तों का प्रतिपादन करते हुए आनुषङ्गिक रूप से वैशेषिक दर्शन के सिद्धान्तों का भी समावेश कर लिया गया है।

खेद की बात है कि अन्य प्रन्थकारों के समान 'तर्कभापा' के लेखक केशविमश्र ने भी स्वयं अपना परिचय देने का कोई प्रयत्न नहीं किया है। इसलिए उनका देश-काल आदि सब ही कुछ अन्धकार में है। उनका जो कुछ थोड़ा सा परिचय प्राप्त होता है वह उनके शिष्य 'गोवर्धन मिश्र' के द्वारा हमको प्राप्त होता है। 'गोवर्धन मिश्र' ने अपने गुरु श्री केशविमश्र की इस 'तर्कभाषा' पर 'तर्कभाषा-प्रकाश' नामक एक टीका लिखी है। इस टीका के प्रारम्भ में एक रलोक लिखा है जिस से यह विदित होता है कि 'तर्कभाषा' के निर्माता केशविमश्र टीकाकार 'गोवर्धनमिश्र' के गुरु हैं। वह श्लोक जो इस गुरुशिष्य-सम्बन्ध को वतलाता है इस प्रकार है—

> विजयश्रीतनूजन्मा गोवर्धन इति श्रुतः। तर्कानुभाषां तनुते विविच्य गुरुनिर्मिताम्॥

इस में 'गोवर्धनिमश्र' ने अपना परिचय देते हुए 'तर्कभाषा' को अपने गुरु की वनाई हुई बतलाया है। इससे यह स्पष्ट होता है कि 'केशविमश्र' 'गोवर्धन मिश्र के गुरु थे। इसके आगे 'गोवर्धन मिश्र' ने एक श्लोक और लिखा है जिसमें उन्होंने अपने गुरु श्री केशविमश्र का परिचय देने का प्रयत्न किया है। वह रहोक निम्न प्रकार है—

श्रीविश्वनाथानुज-पद्मनाभानुजो गरीयान् वलभद्रजन्मा । तनोति तकोनिधगत्य सर्वाञ् श्रीपद्मनाभाद्विदुषो विनोदम् ॥

'गोवर्धन मिश्र' ने इस रहोक में 'केशविसश्र' का जो परिचय दिया है उसके अनुसार उनके पिता का नाम 'बहुभद्ध' था। उनके दो बड़े भाई क्रमशः 'विश्वनाथ' तथा 'पद्मनाभ' नाम के थे। 'केशविसश्र' ने अपने बड़े भाई 'पद्मनाभ' से तर्कशास्त्र का अध्ययन कर के 'स्वान्तः सुखाय' इस 'तर्कभाषा' की रचना की है।

केशविमश्र के वड़े भाई 'पद्मनाभिमश्र' स्वयं एक वड़े अच्छे नैयायिक विद्वान् थे। उन्होंने वैशेषिक दर्शन के 'प्रशस्तपाद भाष्य' पर श्री उदयनाचार्य विरचित 'किरणावली' नामक टीका पर 'किरणावलीप्रकाश' नामक व्याख्या प्रन्थ, तथा 'कणादरहस्यमुक्ताहार' नामक एक अन्य प्रन्थ की रचना की है। 'किरणावली' पर नव्यन्याय के प्रवर्तक 'गंगेशोपाध्याय' के शिष्य 'श्री वर्धमानोपाध्याय' [१२५० ई०] ने भी 'किरणावली-प्रकाश' नाम से ही एक टीका लिखी है। परन्तु 'पद्मनाभ मिश्र' अपने 'किरणावली-प्रकाश' में 'वर्धमान' के 'किरणावली-प्रकाश' की अपेचा कुछ विशेषता वतलाते हैं। उन्होंने लिखा है कि 'वर्धमान' ने जिन अथों का स्पर्श भी नहीं किया है इस प्रकार के वित्कुल नवीन और अपने गुरु द्वारा उपदिष्ट अथों का हम अपने इस 'किरणावली-प्रकाश' में करणावली-प्रकाश' में वर्णन कर रहे हैं। उनका श्लोक इस प्रकार है—

उपिद्धा गुरुचरणैरस्पृष्टा वर्धमानेन । किरणावल्यामथीस्तन्यन्ते पद्मनाभेन ॥

अर्थात् अपने गुरु जी द्वारा वतलाये गए ऐसे अर्थों का जिनको कि 'किरणा-वली-प्रकाश' नामक टीका के लेखक 'वर्धमानोपाध्याय' ने अपने ग्रन्थ में छुआ भी नहीं है उनको हम अर्थात् इस नवीन 'किरणावली-प्रकाश' के लेखक 'पद्मनाभ मिश्र' अपने इस ग्रन्थ में लिख रहे हैं।

इस श्लोक से प्रतीत होता है कि 'पद्मनाभिमश्र' जो कि केशविमश्र के वड़े भाई हैं वर्धमानोपाध्याय [१२५० ई०] के लगभग समकालीन किन्तु कुछ वाद के हैं। इसलिए 'पद्मनाभिमश्र' और उनके छोटे भाई केशविमश्र दोनों का समय १२७५ ई० के लगभग निश्चित किया गया है।

'वर्धमानोपाध्याय' नन्यन्याय की 'मैथिल शाखा' के पण्डित थे इसलिए 'पद्मनाभ मिश्र' तथा 'केशव मिश्र' को भी प्रायः मैथिल ही माना जाता है। इस प्रकार तर्कभापाकार केशविमश्र १२७५ ई० के लगभग मिथिला में उत्पन्न हुए थे। उनके पिता का नाम 'वलमद मिश्र' और दो वड़े भाइयों के नाम कमशः 'विश्वनाथ मिश्र' तथा 'पद्मनास मिश्र' थे । इनके शिष्य 'गोवर्धनमिश्र' थे जिन्होंने इनकी 'तर्कभाषा' प्र 'तर्कभाषाप्रकाश' नामक न्याख्या छिखी है। इतना ही इनका परिचय इनके शिष्य 'गोवर्धन मिश्र' के द्वारा प्राप्त होता हैं।

तर्कशाषा की प्राचीन टीकाएँ-

केशव मिश्र की 'तर्कभाषा' में बहुत संज्ञेप में और बहुत सुन्दर रूप से न्याय के पदार्थों का प्रतिपादन किया गया है इसिएए इस पुस्तक ने विद्वानों में अच्छा आदर पाया है। इसी कारण इस यन्थ के ऊपर थोड़े से समय में ही प्रायः चौदह टीका लिखी गई हैं। उनके नाम निम्न प्रकार हैं-

१ श्री गोवर्धनमिश्र कृत [१३००] तर्कभापा-प्रकाशिका। २ श्री गोपीनाथ कृत ३ श्री रोमवित्व वेंकटबुद्ध कृत ४ श्री रामलिंग कृत ५ श्री माधवदेव कृत ६ श्री भास्कर भट्ट कृत ७ श्री बालचन्द्र कुन ८ श्री चिन्नभट्ट छत [१३९०] ९ श्री गणेशदीचित कृत ५० श्री कौण्डिन्यदीचित कृत ११ श्री केशवभट्ट कृत

१२ श्री गौरीकण्ठ सार्वभौम कृत

१४ श्री विश्वकर्मा कृत

उज्ज्वला टीका। तर्कभाषा-भाव टीका। न्यायसंग्रह टीका। सारमञ्जरी। परिभाषादुर्वण । तर्कभाषाप्रकाशिका । तर्कभाषाप्रकाशिका । तस्वप्रवोधिनी। तर्कभाषाप्रकाशिका। तर्कदीपिका। तर्कभाषा-प्रकाशिका। १३ श्री नागेशभट्ट कृत [१७९०] युक्तिमुक्तावली टीका। न्यायप्रदीप ।

'तर्कभाषा' जैसी छोटी सी पुस्तक पर इतनी अधिक टीकाओं का लिखा जाना उसकी लोकप्रियता और प्रौढता का प्रमाण है। यह छोटा सा प्रन्थ भारतीय दर्शन का प्रवेश-द्वार है इसिछए सभी कळाकारों ने उसे अपनी-अपनी न्याख्याओं हारा अलंकृत करने का यत्न किया है। जिस प्रकार विगत ७०० वर्षों से यह ग्रन्थ विद्वानों में आदर प्राप्त करता आ रहा है उसी प्रकार आशा है इस नवयुग में भी इस नवीन न्याख्या से विभूषित यह प्रनथ विशेष रूप से प्रचार और विद्वजनों द्वारा आदर प्राप्त करेगा।

विश्वेश्वर सिद्धान्तशिरोमणि

तर्कभाषा 'तर्करहस्यद्वीपिका' विभूषिता

श्रीकेशविमश्रप्रणीता

तकभाषा



उपोद्घातः

अथ श्रीमदाचार्यविश्वेश्वरसिद्धान्तिशारोमणिविरचिता 'तर्करहस्यदीपिकाख्या' हिन्दीव्याख्या ।

यस्य भूमिः प्रमान्तिरिच्नमुतोद्रस् ।
दिवं यश्रके मूर्धानं, तस्मै ज्येष्ठाय ब्रह्मणे नर्मः ॥
नमो विश्वात्मभूताय पूताय परमात्मने ।
सिच्चदानन्दरूपाय तर्कतत्त्वावभासिने ॥
समुद्भृता पूता निगमनगतस्तर्कसरिता,
तता या तन्त्रे तैः सुगतिजनविष्ठेष्ठिपथगा ।
तदस्या धाराणां परिचयकृते सम्यगधुना,
वयं व्याख्याव्याजात्तरिमभिनवां सन्तनुमहे ॥

अनुबन्धचतुष्ट्य-

मनुष्य एक मननशील प्राणी है। वह सदा विचारपूर्वक कार्य करता है, 'मत्वा कर्माणि सीव्यति' इसी से मनुष्य कहलाता है। अतएव मनुष्य उसी कर्म में प्रवृत्त होता है जिस में उसे 'इष्टसाधनता' और 'कृतिसाध्यता' का ज्ञान हो। 'इदं मदिष्टसाधनम्' यह कार्य मेरा इष्टसाधन है, इससे मेरे प्रयोजन की सिद्धि होगी, और 'इदं मत्कृतिसाध्यम्' यह कार्य मेरे प्रयत्न से साध्य है, में इस कार्य को कर सकता हूँ ऐसा जान कर ही मनुष्य किसी काम में प्रवृत्त होता है। इस ज्ञान में 'इदं' पद से १ 'विषय', 'मत्' पद से २ 'अधिकारी', 'इष्ट' पद से १ 'प्रयोजन' और 'साधनम्'या 'साध्यम्' पद से १ 'सम्बन्ध' और 'प्रयोजन' इन आ जाता है। इसलिए 'विषय' 'अधिकारी', 'सम्बन्ध' और 'प्रयोजन' इन

९ अधर्ववेद १०,७,३२।

बालोऽपि यो न्यायन्ये प्रवेशम्, अल्पेन वाञ्छत्यलसः श्रुतेन । संक्षिप्तयुक्त्यन्विततर्कभाषा, प्रकाश्यते तस्य कृते मयेषा ॥

चारों को 'अनुबन्धचतुष्टय' कहा जाता है। 'प्रवृत्तिप्रयोजकज्ञानविषयस्व-मनुबन्धस्वम्', प्रवृत्ति कराने वाले अर्थात् 'इदं मदिष्टसाधनम्' आदि ज्ञान के विषय जो; १ विषय, २ अधिकारी, ३ प्रयोजन और ४ सम्बन्ध हैं; वे चारों 'अनुबन्धचतुष्टय' कहलाते हैं। और उनका ज्ञान ही मनुष्य को किसी भी कार्य में प्रवृत्त कराता है। इसलिए किसी प्रन्थ के अध्ययन में भी मनुष्य तब ही प्रवृत्त होता है जब उसे उसके विषय आदि का ज्ञान हो। अतएव प्रन्थ में अधिकारी पाठकों की अभिरुच्चि और प्रवृत्ति हो सके इसके लिए प्रन्थ के आरम्भ में ही उसके विषय, प्रयोजन आदि का उन्नेख कर देना आवश्यक है। इसीलिए प्राचीन संस्कृत साहित्य में सर्वत्र प्रन्थारम्भ में 'अनुबन्धचतुष्टय' के निरूपण करने की परम्परा रही है। जैसा कि कहा भी है—

> 'सिद्धार्थं सिद्धसम्बन्धं श्रोतुं श्रोता प्रवर्तते । शास्त्रादो तेन वक्तव्यः सम्बन्धः सप्रयोजनः' ॥

अर्थात् विषय, सम्बन्ध आदि का ज्ञान होने पर ही अधिकारी श्रोता ज्यक्ति किसी शास्त्र या प्रन्थ आदि के श्रवण या अध्ययन आदि में प्रवृत्त होता है। इसलिए ग्रन्थ के आरम्भ में विषय, सम्बन्ध, अधिकारी, प्रयोजन आदि का प्रतिपादन कर देना चाहिए।

इसी मर्यादा का अनुगमन करते हुए इस तर्कभाषा ग्रन्थ के रचियता श्री 'केशविमश्र' ने अपने ग्रन्थिनर्भाण का प्रयोजन बतलाते हुए ग्रन्थ का प्रारम्भ इस प्रकार किया है—

जो आलसी [कठिन परिश्रम न कर सकने वाला] वालक [ग्रहण्घारण-पटुर्वालो न तु स्तनन्धयः, अर्थात् जो इस विषय को ग्रहण् और वारण् कर सके ऐसा वालक दुधमुँहा बचा नहीं] भी थोड़े से श्रवण् [अध्ययन अथवा गुरुमुख से श्रवण्] से न्याय [शास्त्र] के सिद्धान्तों में प्रवेश [उनका परिचय प्राप्त करना] चाहता है उसके लिए संक्षिप्त युक्तियों से अन्वित यह तर्कभाषा [ग्रन्थ] मैं [केशव मिश्र] प्रकाशित कर रहा हूँ।

१ मीमांसाश्लोकवार्तिकम् १,१७।

न्याय के सिद्धान्तों का सरलतापूर्वक परिज्ञान कराना इस ग्रन्थ का प्रयोजन है। न्याय के प्रतिपाद्य प्रमाणादि पोढश पदार्थ इसके विषय हैं। न्याय-सिद्धान्त का परिज्ञान प्राप्त करने वाला जिज्ञासु इसका अधिकारी है। और ग्रन्थ का विषय के साथ प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव तथा अधिकारी के साथ वोध्यवोधकभाव सम्यन्ध है। इस प्रकार इस स्रोक में 'अनुवन्धचतुष्टय' की सूचना हुई।

नामकरण-

लेखक ने अपने प्रन्थ का नाम 'तर्कभाषा' रखा है। यों तो न्यायस्त्रकार ने अपने पोढश पदार्थों में 'तर्क' नामक एक पदार्थ माना है और उसका लचण 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्धे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः' इस प्रकार किया है। परन्तु तर्कभाषा के टीकाकारों ने 'तर्क्यन्ते प्रतिपाद्यन्ते, इति तर्काः प्रमाणाद्यः पोढश पदार्थाः'। इस प्रकार तर्क शब्द की ज्युत्पत्ति की है और उसका अर्थ प्रमाणादि पोढश पदार्थ किया है। तर्कभाषा के अतिरिक्त श्री अन्नंभट के 'तर्कसंग्रह', श्री जगदीश तर्कालद्वार के 'तर्कामृत' आदि अन्य प्रन्थों के टीकाकारों ने भी 'तर्क' शब्द की इसी प्रकार की ज्युत्पत्ति की है। अतएव इस च्युत्पत्ति के आधार पर 'तर्क्यन्ते प्रतिपाद्यन्ते, इति तर्काः प्रमाणाद्यः पोडश पदार्थास्ते भाष्यन्तेऽनया इति तर्कभाषा'। अर्थात् प्रमाणादि पोडश पदार्थों की ज्याख्या करने वाली पुस्तक होने के कारण इसका नाम 'तर्कभाषा' रखा गया है और वह सार्थक या अन्वर्थ संज्ञा है।

न्यायसूत्रकार ने 'कारणोपपित्तरतत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः' यह जो तर्क का लचण किया है उसके अनुसार किसी तस्व के निर्णय के लिए कारणों और युक्तियों से ऊह अर्थात् अनुसन्धान का नाम तर्क है। आत्मा आदि विशेष विवादमस्त विषयों में तस्व निर्णय के लिए न्याय दर्शन ने विशेष रूप से युक्तियों और कारणों से ऊहापोह की है, और यही उसका प्रधान विषय रहा है इसलिए न्यायशास्त्र का नाम ही 'तर्क' अथवा 'तर्कशास्त्र' हो गया है। इसी प्रसङ्ग से न्याय में अनुमान, उस में प्रयुक्त होने वाले शुद्ध हेतुओं, तथा अशुद्ध रेतुरूप हेत्वाभास, आदि की विशेष विवेचना की गई है। और तस्व-निर्णय के लिए होने वाली कथाओं के 'वाद', 'जल्प', वितण्डा' आदि भेद कर के उनके नियम और 'निम्रहस्थान' आदि का विशेष वर्षेप वर्णन किया गया है। इस-

१ न्यायसूत्र १,१,४०।

लिए कारणों के जहापोहात्मक तर्क से विशेष रूप से सम्बद्ध होने के कारण यह न्यायशास्त्र अनेक स्थलों में तर्क अथवा तर्कशास्त्र नाम से व्यवहृत हुआ है वह उचित ही है। इसीलिए उस न्यायशास्त्र के सिद्धान्तों का परिचय देने वाले इस ग्रंथ का 'तर्कभाषा' नाम रखा गया है वह अन्वर्थ और उचित ही है।

पाश्चात्त्यतर्क—

पाश्चारय दर्शनों में न्यायशास्त्र अथवा तर्कशास्त्र के लिए 'लाजिक' शब्द का प्रयोग होता है। यह लाजिक शब्द यूनानी भाषा की मूल 'लोगस' धातु से बना है। इस लोगस धात का अर्थ विचार तथा वाणी दोनों हैं। इसलिए विचार तथा वाणी से सम्बन्ध रखने वाली अर्थात् वाणी द्वारा विचारों को अभिन्यक्त करने की शैली तथा नियमों का निर्धारण करने वाली विद्या का नाम लाजिक अथवा तर्कशास्त्र है। हमारे यहाँ न्याय शास्त्र के आदि प्रवर्तक महर्षि 'अन्तपाद गौतम' माने जाते हैं। इसी प्रकार पश्चिमी तर्कशास्त्र के प्रवर्तक युनान के प्रसिद्ध दार्शनिक 'अरस्तु' माने जाते हैं। ये अरस्तु महोदय सप्रसिद्ध युनानी सम्राट् सिकन्दर, जिसने ईसा से ३२७ वर्ष पूर्व भारत पर आक्रमण किया था, के गुरु थे। उनके तर्कशास्त्र में और अपने न्यायशास्त्र में अनेक भेद होते हुए कुछ समानताएं भी पाई जाती हैं। जैसे वैशेपिक दर्शन के द्रव्य, गुण, कर्म आदि सात पदार्थों के स्थान पर अरस्तू ने १ द्रव्य [सव्स्टैन्स], २ गुण [क्वालिटी], ३ कर्म [एक्शन], ४ समवाय [रिलेशन], ५ परिमाण [क्वान्टिटी], ६ काल [टाइम], ७ देश [स्पेस], ८ क्रियाभाव या नैक्कर्य [पैशन], ९ अधिकारसम्बन्ध [पजैशन] और १० स्थिति [सिचुएशन] रूप दस पदार्थों को माना है, जिन्हें कैटागरीज़ [Categories] कहते हैं। मीमांसकों के समान उन्होंने अनुमान के प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण अथवा उदाहरण, उपनय और निगमन ये तीन ही अवयव माने हैं।

नवीन तथा प्राचीन शैली का भेद-

न्याय, वेदान्त, व्याकरण आदि शास्त्रों में नव्य तथा प्राचीन नाम से दो प्रकार का साहित्य पाया जाता है। नव्य न्याय और प्राचीन न्याय, नव्य,

Substance,
 Quality,
 Action,
 Relation,
 Quantity,
 Time,
 Space,
 Passion,
 Possession,
 Situation.

ध्याकरण और प्राचीन व्याकरण, नवीन वेदान्त और प्राचीन वेदान्त आदि शन्दों का प्रयोग बहुधा होता है परन्तु इस नन्य और प्राचीन का भेद किस आधार पर किया जाय यह कहीं निर्दिष्ट नहीं किया गया है। इसलिए बहुधा छोग कालकम को ही इस नवीनता और प्राचीनता का भेदक मानते हैं। अर्थात् जो अधिक प्राचीन समय में लिखा गया वह प्राचीन और जो अपेचाकृत वाद में या आजकल लिखा गया उसको नवीन कहते हैं। परन्तु यह व्यवस्था ठीक नहीं है। क्योंकि इसमें काल की कोई ऐसी सीमा निर्घारित नहीं की जा सकती है कि अमुक संवद् के पूर्व का लिखा साहित्य प्राचीन समझा जावे और उसके बाद का लिखा साहित्य नवीन समझा जावे । हमारे मत में नवीन और प्राचीन का यह भेद कालकृत नहीं अपितु प्रकारकृत है। इन सभी शाखीं में जिनमें नवीन और प्राचीन का ज्यवहार होता है दो प्रकार की रचनाएँ पाई जाती हैं। न्याय, वेदान्त अथवा न्याकरण आदि शास्त्रों के आदि प्रन्थों का निर्माण सुत्ररूप में हुआ था। न्याय दर्शन के मूल आधार अन्तपाद गौतम के न्यायसूत्र हैं । वेदान्त दर्शन का मूल आधार वादरायण व्यासकृत वेदान्तसूत्र हैं। इसी प्रकार व्याकरण का मूल आधार पाणिनिकृत अष्टाध्यायी के सूत्र हैं। इस प्रकार इन सब के मूल ब्रन्थ सूत्ररूप में हैं। आगे इन विपर्यों पर जो ग्रन्थ लिखे गए उनमें दो प्रकार की पद्धति का अवलम्बन किया गया है। एक पद्धति के ग्रन्थकारों ने सुत्रक्रम का अवलम्बन करके उनकी व्याख्या में ही अपने प्रन्थ लिखे। जैसे न्याकरण में 'काशिका', 'महाभाष्य' आदि, न्याय में 'वात्स्यायन भाष्य' 'न्याय वार्तिक' आदि, वेदान्त में शङ्कराचार्य, रामानुजाचार्य आदिकृत भाष्य । ये सव सूत्र क्रम का अनुसरण करके ही लिखे गए हैं। इस स्त्रक्रमानुसारिणी पद्धित को हम प्राचीन पद्धित कहना चाहते हैं। इन विषयों में दूसरी पद्धति के प्रनथ इस प्रकार के हैं जिनमें सूत्रक्रम का ध्यान न रख कर उस शास्त्र के विषय को स्वतन्त्र रूप से लिखा गया है। जैसे ज्याकरण में 'सिद्धान्तकोमुदी', न्याय में 'तर्कभाषा' 'मुक्तावली' आदि वेदान्त में अद्देत-सिद्धि', 'चित्सुखी' आदि। यह ग्रन्थ यचिप मूलग्रन्थों के विषय का ही प्रतिपादन करते हैं परन्तु उनमें मूलग्रन्यों के सूत्रक्रम का अवलम्बन नहीं किया गया है। इस पद्धति को नम्यशैली कहना चाहिये। इस दृष्टि से प्राचीनकाल में भी लिखे नए 'सिद्धान्तकौमुदी' आदि ग्रन्थ नव्य व्याकरण के और आधुनिक काल में भी स्प्रकम के अनुसार छिखे जाने वाले यह प्रन्थ प्राचीन व्याकरण के अन्तर्गत

समझने चाहिये। हमने अपने 'दर्शनमीमांसा' नामक अन्थ में इस भेद का निरूपण इस प्रकार किया है :—

"हैं धं दर्शनसाहित्यं नृतनप्रत्नभेदतः।
प्रानं सूत्रक्रमापेष्ति, तदुपेष्ति च नृतनम् ॥
सूत्रवार्तिकभाष्यादि, क्वचिद्दीकापरम्परा।
प्रत्नं दर्शनसाहित्यं नृतनं च तथेतरत्।।
सूत्रक्रमं परित्यज्य स्वतन्त्रैर्विद्युधेस्ततः।
प्रन्था येऽत्र कृतास्ते तु साहित्ये नृतने मताः॥
नृतनप्रक्षभेदोऽयं न कालापेष्तिको मतः।
अङ्गीकृतोऽसौ सर्वत्र भङ्गीभेदात्तु केवलम्" ॥

इस छत्तण के अनुसार तर्कभाषा नवीन शैली का अवलम्बन करके लिखी गई है अतएव उसकी गणना 'नन्यन्याय' के साहित्य में की जानी चाहिए। दो प्रकार के 'प्रकरण' यन्थ—

नन्य शैली में सभी शास्त्रों में कुछ इस प्रकार के ग्रन्थ पाए जाते हैं जो उस-उस शास्त्र के केवल एक देश का प्रतिपादन करते हैं, अर्थात् शास्त्र के सम्पूर्ण विषय का प्रतिपादन नहीं करते हैं। ऐसे ग्रन्थों को 'प्रकरण ग्रन्थ' कहा जाता है। प्रकरण ग्रन्थ का लक्षण इस प्रकार किया गया है:---

> शास्त्रैकदेशसम्बद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम् । भाहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः ।।

तर्कभाषा में न्याय के मुख्य मुख्य पदार्थों का प्रतिपादन किया है उनके समस्त विषयों का पूर्ण रूप से वर्णन नहीं किया गया है अतएव इसको न्याय का 'प्रकरण ग्रन्थ' कहना ही उचित है। तर्कभाषा के अतिरिक्त अनंभट का 'तर्कसंग्रह' विश्वनाथ की 'न्यायमुक्तावली' जगदीश तर्कालङ्कार का 'तर्कामृत', लोगाचि भास्कर की 'तर्ककौमुदी' आदि अन्य अनेक प्रकरण ग्रन्थ भी न्याय में लिखे गए हैं। इन प्रकरण ग्रन्थों में प्रायः न्याय और वैशेषिक दोनों दर्शनों के पदार्थों का सम्मिलित रूप से वर्णन किया गया है। परन्तु उनमें से कुछ ग्रन्थों में न्याय को प्रधान और वैशेषिक को गौण और दूसरों में वैशेषिक को

१ दर्शनमीमांसा, अ० १। २ पाराशर उपपुराण अ० २८, २१ ।

प्रधान आधार वना कर न्याय के पदार्थों का गीण रूप से विवेचन किया गया है। न्याय में प्रमाणादि सोलह पदार्थों का वर्णन है और वैशेपिक में द्रव्यादि एः पदार्थों का। न्यायप्रधान प्रकरण प्रन्थों में न्याय के प्रमाणादि सोलह पदार्थों का मुख्य रूप से प्रतिपादन किया गया है। उनमें से प्रमेय नामक द्वितीय पदार्थ के अन्तर्गत 'अर्थ' नामक प्रमेय में वैशेपिक में प्रतिपादित द्रव्यादि एः पदार्थों का अन्तर्भाव करके उनका वर्णन किया है। तर्कभापा में इसी पद्दित का अवलम्बन किया है। अत्तप्त वह न्यायप्रधान प्रकरण प्रन्थ है। इसके विपरीत 'तर्कसंग्रह' 'न्यायमुक्तावली' आदि में वैशेपिक के द्रव्यादि पदार्थों का मुख्य रूप से वर्णन किया गया है। और उसमें गुण नामक द्वितीय पदार्थ के अन्तर्गत 'युद्धि' नामक पदार्थ में न्याय के प्रमाणादि पदार्थों का अन्तर्भाव करके वर्णन किया गया है। अतएव वह वैशेपिकप्रधान प्रकरण प्रन्थ है। एमने अपनी 'दर्शनमीमांसा' में इस विषय का प्रतिपादन इस प्रकार किया है:—

"ग्रन्थाश्च प्रकरणाख्या नन्याः सन्ति तथाविधाः। न्यायकाणादयोस्तस्वं यत्रैकत्रैव वर्ण्यते फचित् पदार्था न्यायस्य, फचिद् वैशेषिकस्य च। वर्णिता मुख्यतस्तेषु तथान्तर्भाविताः परे ॥ पट्पदार्थान् कणादस्यैवान्तभन्यि न्यायस्यार्थान् समालम्ब्य वर्णनं चैषु दृश्यते॥ वरदराजस्तार्किकरचां चक्रे तथाविधाम् । हता केशविमश्रेण तर्कभांपा च न्यायात् प्रमाणमादाय पट्पदार्थान् कणादतः। संगृह्य असंभद्देन रचितस्तर्कसंग्रहः न्यायलीलावतीं चैव चकार वल्लभस्तथा । तर्कालङ्कारः कृतवान् जगदीशस्तर्कामृतम् ॥ भाषापरिच्छेद न्यायमुक्तावली तथा। न्यायपञ्चाननश्चके विश्वनाथाभिधः छौगिसभास्करेणाध रचिता तर्ककौमुदी प्रकरणग्रन्थश्रेण्यामस्यामायाति च ध्रवम्" ॥

१ दर्शनमीमांसा ४० ३ ।

'प्रमागा-प्रमेय-संगय-प्रयोजन-दृष्टान्त-सिद्धान्त-अवयव-तर्क-निर्णय वाद-जल्प-वित्तग्डा-हेत्वाभास-च्छल-जाति-निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः'।

इति न्यायस्यादिमं सूत्रम्।

अस्यार्थः । प्रमाणादिषोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानान्मोक्षप्राप्तिर्भवतीति । न च प्रमाणादीनां तत्त्वज्ञानं सम्यग्ज्ञानं तावद्भवति यावदेपामुदेशलक्षण-परीक्षा न क्रियन्ते । यदाह् भाष्यकारः—

'त्रिविधा चास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिरुद्देशो लक्षरां परीक्षा चेति'।

उद्देशस्तु नाममात्रेण वस्तुसङ्कीर्तनम् । तच्चास्मिन्नेव स्त्रे कृतम् । लक्षणन्त्वसाधारणधर्मवचनम् । यथा गोः सास्नादिमन्त्रम् । लक्षितस्य

इस प्रकार प्रस्तुत तर्कभाषा नव्यन्याय का न्यायप्रधान प्रकरण प्रन्य है। अतएव प्रन्थकार ने प्रमाण-प्रमेयादि न्याय के प्रथम सूत्र को उद्भृत करते हुए अपने प्रन्थ का प्रारम्भ इस प्रकार किया है:—

१ प्रमाण. २ प्रमेय, ३ संशय, ४ प्रयोजन, ५ हप्टान्त, ६ सिद्धान्त, ७ अवयव, ८ तर्क, ९ निर्णय, १० वाद, ११ जल्प, १२ वितएडा, १३ हेत्वाभास, १४ छल,१५ जाति, १६ निग्रहस्थानों के तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस की प्राप्ति होती है।

यह न्याय [दर्शन] का प्रथम सूत्र है।

इसका अर्थ [यह है] प्रमाणादि सोलह पदार्थों के तत्त्वज्ञान से मोक्ष की प्राप्ति होती है।

और प्रमाणादि [सोलह पदार्थों] का तत्त्वज्ञान [अर्थात्] यथार्थज्ञान तब तक नहीं हो संकता है जब तक इनके १ उद्देश, २ लक्षण और ३ परीक्षा न किए जायें। जैसा कि [न्याय दर्शन के] भाष्यकार [वात्स्यायन] ने कहा है [कि] इस [न्याय] शास्त्र की तीन प्रकार से प्रवृत्ति होती है। १ उद्देश, २ लक्षण और ३ परीक्षा।

उनमें से नाम मात्र से वस्तु का कथन उद्देश [कहा जाता] है। और वह [उद्देश] इसी [प्रमाराप्रमेयादिस्प प्रथम] सूत्र में कर दिया है। २ असाधाररा धर्म का कथन लक्षरा [कहलाता] है। जैसे गी का 'सास्तादिमच्व' [गाय के गले के नीचे जो खाल लटकती रहती है उसको सास्ता या गलकम्बल कहते हैं। सास्ता

१ गौ० न्या० सू० १-१-१। २ न्या. सू. वा. भा. १-१-२

लक्षणमुपपद्यते न वेति विचारः परीक्षा। तेनैते लक्षणपरीचे प्रमाणादीनां तत्त्वज्ञानाथं कर्तव्ये।

गी के अतिरिक्त अन्य किसी प्राणी के नहीं होती। अतएव यह गौ का असाधारण धर्म या लक्षण है।] ३ जिसका लक्षण किया गया है वह उसका ठीक लक्षण है या नहीं इस विचार का नाम परीक्षा है। इसलिए [उद्देश के प्रथम सूत्र में हो जोने के बाद अब शेष ग्रन्थ में] प्रमाणादि के तत्त्वज्ञान के लिए [उनकी] यह लक्षण और परीक्षा करनी चाहिए।

शास्त्र-प्रवृत्ति के भेद्--

यहाँ प्रनथकार ने 'त्रिविधा चास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिः—उद्देशो छन्नणं परीन्ना चिति' इस वास्त्रायन भाष्य को उद्धृत करते हुए न्याय शास्त्र की त्रिविध प्रवृत्ति का वर्णन किया है। इस त्रिविध प्रवृत्ति का प्रतिपादन सर्वप्रथम भाष्यकार यास्त्रायन ने ही किया है। और वह मुख्यतः न्याय शास्त्र में ही छागू होता है। अन्य सब शास्त्रों में छागू नहीं होता। न्याय के 'समान-तंत्र' कहछाने चाले वैशेषिक में भी त्रिविध नहीं अपितु परीन्ना को छोड़ कर केवल उद्देश और छन्नण रूप द्विविध प्रवृत्ति का ही वर्णन है। और कहीं कहीं अत्यन्त श्रद्धाप्रधान विदेश जैनादिकों के धर्मसंत्रह आदि] ग्रन्थों में केवल उद्देश रूप एकविध प्रवृत्ति भी पाई जाती है। द्विविध प्रवृत्ति का वर्णन करते हुए वैशेषिक दर्शन के प्रशस्तपाद भाष्य पर 'कन्दछी' टीका के लेखक श्रीधराचार्य लिखते हैं—

"अनुद्दिष्टेषु पदार्थेषु न तेपां रुचणानि प्रवर्तन्ते निर्विपयत्वात् । अरुचितेषु च तत्त्वप्रतीरयभावः कारणाभावात् । अतः पदार्थेन्युत्पादनाय प्रवृत्तस्य शास्त्रस्यो-भयधा प्रवृत्तिः । उद्देशो रुचणं च । परीचायास्तु न नियमः ।

यत्राभिहिते छत्तणे प्रवादान्तरच्यात्तेपात् तस्वनिश्चयो न भवति तत्र परपषच्युदासार्थं परीत्ताविधिरधिकियते । यत्र तु छत्त्रणाभिधानसामध्यदिव तत्त्वनिद्ययः स्यात् तत्रायं व्यथीं नार्थ्यते । योऽपि त्रिविधां शास्त्रस्य प्रवृत्तिमिन्छति
तस्यापि प्रयोजनादीनां नास्ति परीत्ता । तत् कस्य हेतोर्छत्त्रणमात्रादेव ते प्रतीपन्त इति । एवं चेदर्थप्रतीत्यनुरोधात् शास्त्रस्य प्रवृत्तिर्न त्रिविधेव । नामधेयेन
पदार्थानामभिधानमुद्देशः । उद्दिष्टस्य स्वप्रजातीयव्यावर्तको धर्मो छत्त्रणम् ।
छत्तितस्य यथाछत्त्रणं विचारः परीत्ताः" ।

५ 'न्यायकन्दली' पृष्ठ २६।

इसका अभिप्राय यह है कि, 'पदार्थों का उद्देश [नाममात्र से कथन] न करने पर उनके छत्तण नहीं हो सकते हैं क्योंकि छत्तण का कोई विषय उपस्थित नहीं है जिसका छत्तण किया जाय। [अतएव उद्देश करना आवश्यक है] यदि पदार्थों के छत्तण न किए जायँ तो [तत्त्वज्ञान का] कारण न होने से तत्त्वज्ञान नहीं होगा। इस छिए पदार्थ वोधन के छिए प्रवृत्त शास्त्र के उद्देश और छत्तण रूप दोनों प्रकार की प्रवृत्ति आवश्यक है। परन्तु परीचा का कोई नियम नहीं है।"

"जहाँ लच्चण कर देने पर भी दूसरे मतों के आचेप के कारण तस्वनिर्णय नहीं हो पाता है वहाँ परपच्च के खण्डन के लिये परीचा विधि का अवलम्बन किया जाता है। और जहाँ लच्चण कथन मात्र से ही तच्च का निश्चय हो जाता है वहाँ परीचा विधि के व्यर्थ होने से उसका अवलम्बन नहीं किया जाता। और जो [भाष्यकार वात्स्यायन] त्रिविध शास्त्र-प्रवृत्ति मानते हैं उनके यहां भी प्रयोजन आदि की परीचा नहीं की गई है। यह क्यों है? इसलिए कि लच्चणमात्र से ही उनकी प्रतीति हो जाती है। जब ऐसा है तब अर्थ की प्रतीति के अनुसार प्रवृत्ति होती है न कि तीन ही प्रकार की यह कहना चाहिए"।

इस प्रकार न्याय के भाष्यकार वास्यायन ने त्रिविध प्रवृत्ति का प्रतिपादन किया है और वैशेषिक दर्शन के टीकाकार श्रीधराचार्य ने द्विविध प्रवृत्ति का वर्णन किया है। इसका कारण यह है कि न्याय दर्शन के अधिकांश विषयों के विवेचन में स्त्रकार ने ही परीचा विधि का भी अवलम्बन किया है। प्रयोजन आदि के वर्णन में यद्यपि परीचा विधि का प्रयोग न्यायस्त्रों में नहीं मिलता है फिर भी अधिकांश भाग में परीचा भी पाई जाती है इसलिए न्याय के भाष्यकार ने सामान्य रूप से त्रिविध प्रवृत्ति का वर्णन किया है। इसके विपरीत वैशेषिक दर्शन में स्त्रकार ने परीचा विधि का अवलम्बन नहीं किया है। केवल उद्देश और लच्चण ही अधिकतर किए गए हैं। अतएव वैशेषिक दर्शन के टीकाकार श्रीधराचार्य ने परीचा को छोड़ कर केवल द्विविध शास्त्र प्रवृत्ति का वर्णन किया है।

विभाग-

न्याय की इस त्रिविध प्रवृत्ति के अतिरिक्त 'न्यायवार्तिककार' श्री उद्योत-कराचार्य तथा 'न्यायमक्षरीकार' जयन्त भट्ट ने शास्त्र-प्रवृत्ति के चतुर्थ प्रकार 'विभाग' का प्रश्न उठाकर और अन्त में उसका उद्देश में ही समावेश दिखा कर त्रिविध प्रवृत्ति का ही समर्थन किया है। उन्होंने लिखा है:— 'त्रिविधा चास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिरित्युक्तम् । उद्दिष्टविभागश्च न त्रिविधायां शास्त्रप्रवृत्तावन्तर्भवति । तस्मादुद्दिष्टविभागो युक्तः । नः उद्दिष्टविभागस्योदेश प्रवान्तर्भावात् । कस्मात् ? लक्षणसामान्यात् । समानं लक्षणं नामधेयेन पदार्थाभिधानसुद्देश इति" ।

अथांत् शास्त्र की त्रिविध प्रवृत्ति होती है यह कहा गया है परन्तु उस विविध प्रवृत्ति में उद्दिष्ट के 'विभाग' का अन्तर्भाव नहीं होता है इसिलए उद्दिष्ट के 'विभाग' को भी चौथा प्रकार मानना उचित है। [यह प्रश्न है इसका उत्तर करते हैं] नहीं, उद्दिष्ट के विभाग का अन्तर्भाव उद्देश में ही हो जाता है। क्योंकि दोनों का लच्चण समान है। नाममात्र से पदार्थों के कथन को ही उद्देश कहते हैं और 'विभाग' में विभक्त पदार्थों के नाममात्र का कथन ही होता है अतः विभाग का अन्तर्भाव उद्देश में ही हो सकता है। अतः उसके अलग परिगणन की आवश्यकता नहीं है।

लक्ष्ण का लक्ष्ण--

इन तीनों विभागों में से उद्देश और परीक्षा का लक्षण सीधा है। और जो यहां प्रन्थकार ने दिया है वही 'वास्त्यायन भाज्य' और 'न्यायकन्दली' आदि अन्य प्रन्थों में भी दिया है। परन्तु 'लक्षण' का 'लक्षण' थोड़ा समझने योग्य है। यहाँ तर्कभाषाकार ने 'लक्षणन्त्वसाधारणधर्मवचनम्'। अर्थात् असाधारण धर्म को लक्षण कहते हैं। जैसे गौ का लक्षण सास्नादिमक्त है। यह लक्षण की व्याग्या की है। असाधारण धर्म या विशेष धर्म वह कहलाता है जो केवल लष्प [अंते गौ] में रहे। जो धर्म लक्ष्य से भिन्न अलक्षय महिष आदि में भी पाया जाय यह लक्षण नहीं कहलाता है क्योंकि उसमें 'अतिव्याप्ति' दोष होता है। 'अलप्यवृत्तित्वमित्याप्तिः' जो धर्म अलक्ष्य अर्थात् लक्ष्य से भिन्न में रांट्र यह 'अतिव्याप्ति' दोषप्रस्त होने से लक्षण नहीं होता। जैसे श्रद्धित्व सींग होनेको गौ का लक्षण नहीं कहा जा सकता है क्योंकि लक्ष्य गो से भिन्न अर्थात् अलक्ष्य महिषादि में भी श्रद्धित्व धर्म पाया जाता है। अर्थात् सींग भेंस आदि के भी होते हैं, हसलिए 'श्रद्धित्व' गौ का लक्षण नहीं है।

एसी प्रकार 'रूप्येकदेशावृत्तित्वमच्चाप्तिः' जो धर्म रूप्य के एक लंश में न पाया जाय वह 'अध्याप्ति' दोप प्रस्त होने से रूफ्ण नहीं कहा जाता । जैसे

१ स्या० वा० ६, ६, १, १ स्यायमञ्जरी ए० ६२ ।

'शावलेयत्व' अर्थात् चितकबरापन गाय का छचण नहीं हो सकता है। क्योंकि छच्य-गो-के एक बहुत बड़े भाग में अर्थात् बहुत सी गौओं में यह 'शावलेयत्व' या चितकवरापन नहीं पाया जाता है। अतएव यह 'शावलेयत्व' धर्म 'अन्याप्ति' दोषग्रस्त होने से गौ का छच्चण नहीं हो सकता है।

तीसरा दोष असम्भव है। 'लच्यमात्रावृक्तित्वमसम्भवः' अर्थात् जो धर्म लच्यमात्र में न पाया जाय वह असम्भव दोष कहलाता है। जैसे 'एकशफत्व' असम्भवदोषप्रस्त होने से गौ का लच्चण नहीं हो सकता है। गौ द्विशफ प्राणी है अर्थात् उसके खुर बीच से चिरे हुए होने से दो शफ (खुर) होते हैं। उंट का पूरा खुर एक होता है जिससे उसे रेत में चलने में सहायता मिलती है। इसलिए उंट एकशफ एक खुर वाला प्राणी है। परन्तु गौ एकशफ नहीं अपितु द्विशफ प्राणी है। अतएव यदि कोई एकशफत्व को गौ का लच्चण वनाना चाहे तो यह लच्चण एक भी गौ में नहीं मिलेगा। लच्चमात्र-सारी गौओं-में अविद्यमान होगा। अतएव वह गौ का लच्चण नहीं हो सकता। इस प्रकार १ 'अतिव्यासि' [अलच्चवृक्तित्वमतिव्यासिः] २ अव्याप्ति [लच्चयेकदेशावृक्तित्वमन्व्यासिः] और २ असम्भव [लच्चयमात्रावृक्तित्वमसम्भवः] इन तीनों दोषों से रहित धर्म ही लच्चण होता है। ऐसे धर्म को ही असाधारण धर्म या 'लच्चयतावच्चेदकसमनियत' धर्म भी कहते हैं। इसलिए 'अतिव्याप्त्यादिदोषत्रयरहितो धर्मो लच्चणम्' या 'लच्यतावच्चेदकसमनियतो धर्मो लच्चणम् ।' अथवा 'असाधारणधर्मवचनम् लच्चणम्' यह तीनों ही 'लच्चण' के 'लच्चण' हो सकते हैं।

लक्षण का प्रयोजन--

लक्षण के दो प्रयोजन साने गए हैं एक ज्यावृत्ति अर्थात् सजातीय या विजातीय अन्य पदार्थों से भेद करना और दूसरा ज्यवहार को प्रवृत्त करना। 'ज्यावृत्तिर्ज्यवहारों वा लक्षणस्य प्रयोजनम्'। गौ का लक्षण करने का अभिप्राय उसके समानजातीय महिपादि चतुष्पद और उसके असमानजातीय चतुष्पद भिन्न प्राणी, तथा अचेतन पदार्थों से उसको भिन्न करना ही होता है। इसीको 'समानासमानजातीयन्यवच्छेदों हि लक्षणार्थः' कह कर लक्षणका प्रयोजन वताया है। यही धर्म या लक्षण गौ ज्यवहार का प्रवर्तक होता है। इसल्ये भी लक्षण का प्रयोजन है। इस प्रकार लक्षण के द्विविध प्रयोजन माने

प्रमाणलक्षण--

प्रथम सूत्र में न्याय शास्त्र के प्रतिपाद्य प्र

१-प्रमाणानि

प्रमाणम्

तंत्रापि प्रथममुद्दिष्टस्य प्रमाणस्य तावल्लक्षणमुच्यते । प्रमाकरणं प्रमाणम् । अत्र च प्रमाणं लद्यं, प्रमाकरणं लक्षणम् ।

ननु प्रमायाः करणं चेत् प्रमाणं तिह तस्य फर्लं वक्तव्यम्, करणस्य फलवत्त्विनयमात् । सत्यम् । प्रमैव फर्लं, साध्यमित्यर्थः । यथा छिदाकरणस्य परशोरिछदैव फलम् ।

उद्देश अर्थात् नाममात्र से परिगणन कर दिया गया है। अब शेप ग्रन्थ में उनके लच्चण और परीचा करनी हैं। उद्देश सूत्र में सबसे पहिले प्रमाण को रखा है अतएव उसी क्रम से सबसे पहिले प्रमाण का लच्चण करते हैं। यद्यपि न्यायसूत्रकार ने प्रमाण सामान्य का लच्चणसूचक कोई सूत्र नहीं लिखा है परन्तु उनके भाष्यकार वास्त्यायन ने—'प्रमाण शब्द का निर्वचन ही उसका लच्चण है अतएव सूत्रकार को उसका अलग लच्चण करने की आवश्यकता नहीं है'। इस प्रकार का भाव ज्यक्त करते हुए लिखा है—

'उपलिधिसाधनानि प्रमाणानीति समाख्यानिर्वचनसामध्यद्विद्यम् । प्रमीयते अनेन इति करणार्थाभिधानो हि प्रमाणशब्दः' ।

इसका अभिप्राय यह है कि प्र उपसर्ग पूर्वक मा धातु से करण में ल्युट् प्रत्यय करने से प्रमाण शब्द सिद्ध होता है अत्व प्रमा का करण अर्थात् साधन प्रमाण कहलाता है। यह प्रमाण का सामान्य लक्षण प्रमाण पद के निर्वचन से ही निकल आता है। अत्वय उपलब्धि अर्थात् ज्ञान अथवा प्रमा के साधन अर्थात् करण को प्रमाण कहते हैं। यह प्रमाण का सामान्य लक्षण हुआ। इसी भाष्य के आधार पर तर्कभाषाकार प्रमाण लक्षण का सामान्य लक्षण करते हैं—

जन [पोडश पदार्थों] में भी प्रयम उिद्युष्ट [सबसे पहिले कहे ∤हुए] प्रमाण पा लक्षण सबसे पहिले कहते हैं। प्रमा का करण प्रमाण है। इस [लक्षण] में प्रमाण यह [पद] लक्ष्य [पद, वर्थात् जिसका लक्षण करना है वह] है और प्रमा का करण यह लक्षण [अंदा] है।

[प्रश्न] अच्छा यदि प्रमा का करण [अर्थात् साधन] प्रमाण् है तो उस [साधन रूप प्रमाण्] का फल वतलाना चाहिये [क्योंकि] करण् [अर्थात् साधन] का फल होना आवस्यक है।

१ स्याय भाष्य १, १, ३।

प्रमा

का पुनः प्रमा, यस्याः करणं प्रमाणम्।

उच्यते । यथार्थानुभवः प्रमा । यथार्थं इत्ययथार्थानां संशय-विपर्यय-तर्कज्ञानानां निरासः । अनुभव इति स्मृतेर्निरासः ।

ज्ञातविषयं ज्ञानं स्पृतिः । अनुभवो नाम स्मृतिव्यतिरिक्तं ज्ञानम् ।

[उत्तर] ठीक है [अर्थात् करण का फल अवश्य होता है । इसलिये] प्रमा ही [प्रमाण्डप करण या साधन का] फल अर्थात् साध्य है । [जिसका साधन होता है वही उसका फल होता है प्रमा का करण या साधन प्रमाण है तो उसका फल प्रमा ही होगी] जैसे छेदन [काटने] के करण फरसे का फल छेदन ही होता है । [इसी प्रकार यहां प्रमा के करण अर्थात् प्रमाण का फल प्रमा ही समझना चाहिए]

इस प्रकार प्रमाण का सामान्य लच्चण हुआ। परन्तु इस लच्चण में प्रमा और करण दो शब्द आए जब तक उनकी व्याख्या न हो तब तक यह लच्चण स्पष्ट नहीं होता। अतएव आगे प्रमा का लच्चण करते हैं।

[प्रश्न] फिर प्रमा क्या है जिसका करण प्रमाण [कहा जाता] है।

[उत्तर] कहते हैं। यथार्थ अनुभव [का नाम] प्रमा है। यथार्थ पद से अयथार्थ [ज्ञान रूप] संशय, विपर्यय, और तर्क ज्ञान का निराकरण किया [जिससे संशय-विपर्यय और तर्क ज्ञान में प्रमा का लक्षण न चला जाय]। अनुभव इस [पद] से स्मृति का निराकरण किया [अर्थात् अनुभव पद इस लिए रखा कि स्मृति में प्रमा का लक्षण अतिब्याप्त न हो जाय]।

[ज्ञान के दो भेद हैं एक अनुभव और दूसरा स्मृति । उनमें से] ज्ञात विषयक ज्ञान को स्मृति कहते हैं और स्मृति से भिन्न ज्ञान को अनुभव कहते हैं ।

पद्कृत्य-

'प्रमाकरणं प्रमाणम्' यह प्रमाण का सामान्य छत्तण किया था। उसके स्पष्टीकरण के छिए 'प्रमा' का छत्तण करना आवश्यक है अतएव 'यथार्थानुभवः प्रमा' यह 'प्रमा' का छत्तण किया है। इस छत्तण में भी 'प्रमा' यह पद छत्त्य अंश्व है और 'यथार्थानुभवः' इतना छत्तण अंश्व है। छत्तण अंश में यथार्थ और अनुभव इन दो पदों का समावेश है। छत्तण में ये दोनों पद विशेष अभिप्राय से रखे गए हैं। उपर अतिन्याप्ति आदि छत्तण के दोपों का वर्णन किया है। इन पदों के रखने का प्रयोजन अतिन्याप्ति दोप का निराकरण करना

ही है। किस पद के रखने का क्या प्रयोजन है इसके जानने का सीधा मार्ग यह है कि उस पद को उज्ज से हटा दिया जाय और तब उसका क्या प्रभाव होता है इसको देखा जाय तब उस पद के रखने की उपयोगिता प्रतीत हो जावेगी। जैसे यहाँ यदि यथार्थ पद को हटा दिया जाय तो 'अनुभवः प्रमा' केवल इतना उज्जल रह जाता है। इस उज्जल के होने पर शुक्ति को रजत रूप में प्रहण करने वाला 'अम' या 'विपर्यय' ज्ञान भी अनुभव रूप होने से 'प्रमा' कहलाने उनेगा। अथवा अधिरे में किसी ऊँचे से पेड़ के टूंट को खड़ा देख कर 'प्रधाणुवा पुरुषो वा' यह संशयात्मक' ज्ञान भी अनुभव रूप होने से 'प्रमा' कहलाने उनेगा। इसी प्रकार तर्क ज्ञान में भी प्रमा का उज्जल चला जायगा। परन्तु संशय, विपर्यय और तर्क ज्ञान यथार्थ ज्ञान नहीं हैं। उनको 'प्रमा' नहीं कहा जाता है। यदि 'अनुभवः प्रमा' इस उज्जल के साथ 'यथार्थ' पद जोड़ दिया जाय तो 'अयथार्थ' ज्ञान रूप 'संशय' 'विपर्यय' और 'तर्क' ज्ञान में प्रमा के उज्जल की अनिच्याप्ति के निराकरण के छिए 'यथार्थ' पद का सिवेदा 'प्रमा' के उज्जल में किया गया है।

इसी प्रकार रमृति को भी प्रमा नहीं मानते हैं। अतएव स्मृति में प्रमा के छछण की अतिव्याप्ति के निवारण के छिए अनुभव पद का निवंदा इस छछण में किया गया है। छछणों में आए हुए पदों के इस प्रकार प्रयोजन-प्रदर्शन को 'पदकृत्य' कहते हैं। और इस प्रकार 'पदकृत्य' अर्थात् प्रत्येक पद के रग्ये जाने का प्रयोजन बताते हुए की गई व्याख्या को सपदकृत्य व्याख्या कहते हैं, 'सपदकृत्यं व्याख्यायताम्' कहने से इसी प्रकार पदकृत्य-सहित व्याख्या कराना ही अभिष्ठेत होता है।

अप्रमा लक्षण-

जो पदार्थ जैसा है उसको उसी रूप में प्रहण करना यथार्थ ज्ञान अथवा 'प्रमा' कहलाता है। उससे भिन्न रूप में प्रहण करना अयथार्थ ज्ञान या अप्रमा कहलाता है। एम अयथार्थ ज्ञान के संदाय, विपर्ययक्षीर नर्कज्ञान ये तीन भेद यहीं प्रदर्शित किए हैं। योगदर्शन में 'विपर्ययो मिध्याज्ञानमतद्भृपप्रतिष्टम्' अर्थात अतद्भुप में प्रतिष्टित मिष्या ज्ञान को विपर्यय कहते हैं यह विपर्यय पा क्षण किया है। जैसे शुक्ति को पर्हा देग कर कभी कभी उसके 'वाजवित्रय' अर्थात् चमक आदि के कारण उसको रुजन समझ दिवा जाना है। ऐसी द्राा

र योग, र, ८

में शुक्ति में जो रजत का ज्ञान होता है वह अतद्रूप अर्थात् अरजत रूप शुक्ति में प्रतिष्ठित होता है। अतएव अतद्रूप में प्रतिष्ठित होने के कारण उसको मिध्या ज्ञान अथवा विपर्यय कहते हैं और वह अयथार्थ ज्ञान होता है। नैयायिकों ने इसी अतद्रूपप्रतिष्ठ अर्थ का बोधन करने के लिये 'तद्भाववित तत्प्रकारकं ज्ञानमप्रमा' कहा है। जिसका अर्थ यह है कि 'तद्भाववित अर्थात् रजतत्वाभाववित' जिसमें रजतत्व का अभाव हो उस शुक्ति आदि में तत्प्रकारक अर्थात् रजतत्विवशेषणक ज्ञान को अप्रमा कहते हैं। 'तत्प्रकारकम्' में प्रकार शब्द का अर्थ विशेषण होता है। 'तद्भाववित अर्थात् रजतत्वाभाववित शुक्तिकादों' रजतत्व से रहित शुक्तिका आदि में 'तत्प्रकारकम्' अर्थात् रजतत्वप्रकारकम्' जिसमें रजतत्व विशेषण रूप से प्रतीत हो अर्थात् 'इदं रजतम्' यह ज्ञान मिथ्या ज्ञान, विपर्यय, अप्रमा या अम कहा जाता है।

संशय और तर्क का अप्रमात्व—

इस विपर्यय के अतिरिक्त संशय और तर्क ज्ञान को भी ग्रन्थकार ने अयथार्थ ज्ञान कहा है। इसका कारण यह है कि प्रत्येक पदार्थ का एक निश्चित स्वरूप होता है। उस निश्चित रूप से जो उस पदार्थ का ग्रहण है वह तो उस का यथार्थ ज्ञान 'तद्वित तत्प्रकारकं ज्ञानं यथार्थोऽनुभवः' है। परन्तु संशय में पदार्थ का निश्चयात्मक रूप से ग्रहण नहीं होता है। अतएव अनिश्चयात्मक संशय ज्ञान भी 'तदभाववित तत्प्रकारकम्' होने से अयथार्थ ज्ञान ही है।

तर्कज्ञान को भी अन्थकार ने अयथार्थ ज्ञान के अन्तर्गत माना है। इसका कारण यह है कि तर्क भी निश्चय से पूर्व की अनिश्चयावस्था का नाम है। तर्क का उत्तण न्याय सूत्र में 'अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थ-मूहस्तर्कः' ।

इस प्रकार किया गया है। इसके भाष्य में भाष्यकार ने लिखा है कि— 'कथं पुनरयं तत्त्वज्ञानार्थः, न तत्त्वज्ञानमेवेति। अनवधारणात्। अनुजाना-त्ययमेकतरं धर्म कारणोपपत्या न त्ववधारयति, न व्यवस्यति, न निश्चिनोति प्वमेवेदमिति^२।,

अर्थात् तर्क केवल एक पत्त का समर्थन मात्र करता है उसका निश्चय नहीं करता है कि यह पदार्थ ऐसा ही है। अतएव अनवधारणात्मक या अनिश्चयात्मक

१ न्याय सुत्र १, १, ४०। २ वात्स्यायन भाष्य १, १, ४०।

होने ने तर्क को यथार्थ ज्ञान नहीं कह एकते हैं। ही उससे तत्वज्ञान में
सहायता मिलती है इसलिए स्वकार ने तर्क को 'तत्वज्ञानार्थः' तत्वज्ञान के
लिए ऐसा कहा है नत्वज्ञान ही नहीं कहा है। इस प्रकार भाष्यकार के
अनुसार तर्क भी अनवधारणात्मक, अनिश्चयात्मक ज्ञान है अतएव वह यथार्थ
ज्ञान के अन्तर्गत नहीं है। संश्चय और तर्क दोनों ज्ञान अनवधारणात्मक हैं
परन्तु संशय अनुमान का प्रवर्तक होने से परम्परया और तर्क तत्वज्ञान में
साहादुपयोगी है इसलिए संशय और तर्क एक नहीं हैं। इस प्रकार प्रमा का
लक्षण करने समय संशय विपर्यय और तर्क ज्ञान में प्रमा लज्ञण की अतिब्यासि
धारण के लिए लज्ञण में यथार्थ पद का निवेदा किया गया है।

ज्ञान के भेद-

ज्ञान के भी 'अनुभव' तथा 'स्मृति' भेद से दो भेद माने गये हैं। उनमें से ज्ञात विषयक ज्ञान को 'स्मृति' कहते हैं, और उससे भिन्न अर्घात अज्ञात विषयक ज्ञान को 'अनुभव' कहते हैं। ज्ञात विषयक ज्ञान भी दो प्रकार का होता है जिनमें एक को 'स्मृति' और दूसरे को 'प्रत्यभिज्ञा' कहने हैं । किसी वस्त को जब एम देखतेया किसी प्रकार से जानते हैं तब उस ज्ञान से हमारे आत्मा में एक संस्कार उत्पन्न हो जाता है। वस्तु का ज्ञान तो स्थिर नहीं रहता है परन्तु वह 'मंरवार' यरायर बना रहता है। और कालान्तर में जब किसी कारण से वह संस्कार उद्युद्ध हो जाना है तय विना चाहा इन्द्रिय आदि की सहायता केउस पदार्थ का पुनः ज्ञान होने लगता है। इसी ज्ञान को 'स्मृति' कहते हैं। स्मृति मदा 'ज्ञात विषय' की ही होती है। इसिंछए 'ज्ञातविषयं ज्ञानं स्मृतिः' यह स्मृति का छक्रण है। स्मृति का कारण सदा मंस्कार का उद्घोध ही होता है। इसिछिए 'मंग्वारजन्यं ज्ञानं रमृतिः' यह भी रमृति का दृसरा छत्तणहो सकता है। स्मृति को पैदा परने वाले संस्कार के उद्दोधक साह्ययादि हैं। यथा 'साह्य्यादृष्टचिन्ताद्याः रमुनियीजस्य योधयः' । साहरय, अहष्ट और चिन्ता आदि रमृति के बीज लर्धात् मंग्हार के उद्दोधक हैं। जिस पदार्थ को हम पहिले देख चुके हैं। उनके मध्य पदार्थ को देशने पर उसकी स्मृति हो क्षाती है कि पूला पदार्थ बादयिक हमने पहीं देग्ता था। यहाँ माद्यय संस्कार या उद्घोधक होता है। कभी विसी पान को भूछ लाने पर सोचने से उसका सनरण हो लाना है। यहाँ चिन्ना या मोधना संस्थार था उद्योषक धीर समृति या जनक है। और जभी अद्य पन

१ तर्बनाया संस्थार प्रशस्य ।

न्तर भार

विना साद्दश्यदर्शन या चिन्ता के भी संस्कार का उद्दोध और स्मृति की उत्पत्ति हो जाती है। जैसा कि महाकवि और प्रकाण्ड दार्शनिक श्रीहर्प ने लिखा है— 'अदृष्टमप्यर्थमदृष्टवैभवारकरोति सुप्तिर्जनदर्शनातिथिम्'

स्मृति और प्रत्यभिज्ञा—

ज्ञान का एक भेद और भी है जिसको 'प्रत्यभिज्ञा' कहते हैं। प्रत्यभिज्ञा का लच्चण 'तत्तेदन्तावगाहिनी प्रतीतिः प्रत्यभिज्ञा' यह किया गया है। अर्थात् 'तत्ता, और 'इदन्ता' दोनों को अवगाहन करने वाली प्रतीति 'प्रत्यभिज्ञा' कहलाती है। तत्ता का अर्थ तहेश और तस्काल सम्यन्ध अर्थात् पूर्वदेश और पूर्वकाल सम्बन्ध है। और 'इदन्ता' का अर्थ एतदेश और एतःकालसम्बन्ध है। जिसमें पूर्वदेश पूर्वकाल और वर्तमान देश वर्तमान काल दोनों की प्रतीति हो उस प्रतीति को प्रत्यभिज्ञा कहते हैं। जैसे 'सोऽयं देवदत्तः' यह प्रत्यभिज्ञा का उदाहरण है। यह वही देवदत्त है जिसे हमने काशी में देखा था। इसमें 'सः' पद 'तत्ता' अर्थात् पूर्वदेश पूर्वकाल सम्बन्ध का द्योतक और 'अय' पद 'इट्न्ता' अर्थात् एतहेश एतत्काल सम्बन्ध अर्थात् वर्तमान देश और काल के सम्बन्ध का वोधक है अर्थात् 'सः' पद देवदत्त की पूर्वदृष्ट देश कालादि विशिष्ट अवस्था को और 'अयं' पद देवदत्त की वर्तमान देशकालादि विशिष्ट अवस्था को प्रकाशित करता है। इसमें 'तत्ता' रूप पूर्वदेश पूर्वकाल का घोतक 'सः' अंश स्मरणात्मक है और उसकी उत्पत्ति पूर्वदर्शनजन्य संस्कार के उद्घोधन से होती ्है। इसके विपरीत 'अयं' पद से वोधित एत देश एतःकाल रूप 'इदन्ता' अंश प्रत्यचात्मक है, और उसकी उत्पत्ति इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्प से होती है। इस प्रकार 'प्रस्यभिज्ञा' स्मृति और अनुभव उभयात्मक ज्ञान है। उसकी उत्पत्ति में संस्कार तथा इन्द्रिय सन्निकर्प दोनों ही कारण हैं। वह एक अंश में ज्ञात-विषयक ज्ञान भी है अतएव उसमें स्मृति का 'ज्ञातविषयं ज्ञानं स्मृतिः' यह लच्चण अतिन्याप्त हो जाता है। इसलिये अन्य लोग 'संस्कारमान्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः' यह स्मृति का लज्ञण करते हैं। इसमें भी मात्र पद संस्कार और इन्द्रिय सन्निकर्ष दोनों से उत्पन्न होने वाले 'प्रत्यभिज्ञा' ज्ञान में स्मृति के लच्जा की अतिन्याप्ति के वारण के लिए रखा गया है।

इस प्रकार ज्ञान के तीन भेद हुए एक 'अनुभव', दूसरा 'स्मृति' और तीसरा 'प्रत्यभिज्ञा'। इनमें से केवल 'यथार्थ अनुभव' को 'प्रमा' कहते

१ नैषघ, १, १, ३९।

करणम्

किं पुनः करणम् ? सायकतमं करणम् । अतिशयितं साधकं साधकतमं प्रकृष्टं कारणमित्यर्थः ।

कारएम्

ननु साथकं कारणिमति पर्यायस्तदेव न ज्ञायते किन्तत्कारणिमति । उच्यते । यस्य कार्यात् पूर्यभावो नियतोऽनन्यथासिद्धश्च तत्कारणम् । यथा तन्तुवेमादिकं पटस्य कारणम् ।

हैं। और इस यथार्थ अनुभव के 'करण' को 'प्रमाण' कहते हैं। इस, यथायांनु-भवक्ष प्रमा की उत्पत्ति ही प्रमाणक्ष करण का साध्य या फल है। यह यात यहाँ तक कही। प्रमाण के 'प्रमा करणम् प्रमाणं' इस लक्षण में 'प्रमा' एवं भाया है उसकी प्यागया यहाँ तक हो गई, भव लक्षण का दूसरा पद 'करण' रह जाता है। इसलिये आने 'करण' और उसके प्रसङ्ग से 'कारण' शी प्याग्या करते हैं।

[प्रक्ष] फिर करण किसको कहते हैं ?

[उत्तर] सापकतम को करण कहते हैं । अतिययित साधक अर्थात् सर्योदरप्ट फारण [साधकतम होने मे करण कहलाता है ।]

[प्रश्न] सापक और कारण तो पर्याव वानक है। यही नहीं साछ्म है कि पर कारण गया है। [अर्थात् कारण किसको कहते हैं यही जब तक न साछ्म हो तब तक साधकतम अर्थात् प्रकृष्ट कारणस्य करण का ज्ञान नहीं हो सकता है। अत्तर्य कारण का नक्षण यतलाने की आवश्यकता है।]

[उत्तर] बताते हैं। जिसकी कार्य [अर्थात् उत्पन्न होने वाल प्रटादि पर्वार्ष] ने पहिले सत्ता निश्चित हो और जो अन्ययासिद्ध न हो उनको कारण कहते हैं। जैसे तन्तु और ऐसा [अर्थात् कप्ता युनने का साधनक्ष दग्र विदेश] आदि पट के कारण हैं।

यह वारण का नामान्य राज्य किया। हम कारण के छन्न में 'नियनः' और 'अन्यवधानिद्धा' ये दो विशेषण पद विशेष महत्व के हैं। इनको इस एक्षण में रमने का पया प्रयोजन है इसके जानने का प्रकार यह है कि उनमें में एक एक पद को हटा पैने से बया हानि होती है यह देखा जाव। इस प्रजार के विशार को 'पदलाय' करने हैं। बारण के 'यम्य कार्यात् पूर्वभावों नियनः' दे विशार को 'पदलाय' करने हैं। बारण के 'यम्य कार्यात् पूर्वभावों नियनः' दस एक्ष में पदि 'नियनः' पद न रखा छाय और 'यम्य वार्यात् पूर्वभावों

यद्यपि पटोत्पत्तौ दैवादागतस्य रासभादेः पूर्वभावो विद्यते, तथापि नासौ नियतः।

केवल इतना लच्चण रखा जाय तो कुम्हार जब घड़ा वनाता है उस समय जो वस्तुएँ उपस्थित हों वे सभी घट के प्रति कारण कहलाने लगेंगी। जैसे यदि कोई देखने वाला पुरुष अथवा गर्दभ आदि कोई अन्य प्राणी वहाँ उपस्थित हो गया है तो घटोत्पत्ति के पूर्व उसकी भी सत्ता होने से उसमें कारण का लच्चण चला जायगा। अतएव उसके वारण करने के लिए 'नियतः' पद रखा है। देवात आये हुए रासभ [गदहा] आदि की पूर्वसत्ता तो है परन्तु वह नियत नहीं है। अर्थात् जब जब घड़ा बने तब तब रासभ आदि अवश्य उपस्थित हों यह आवश्यक नहीं है। इसलिए रासभ आदि में कारण का लच्चण नहीं जायगा। और तन्तु वेमा आदि का पूर्वभाव नियत है अर्थात् जव पट की उत्पत्ति होगी उसके पूर्व तन्तु वेमादिक की उपस्थित अवश्य होगी। इसलिए नियत पूर्वभावी होने से तन्तु वेमादिक पट के कारण कहलाते हैं। परन्तु रासभादि 'पूर्व भावी' होते हुए भी 'नियत पूर्वभावी' न होने से कारण नहीं कहलाते हैं। यही बात आगे कहते हैं।

यद्यपि पट की उत्पत्ति [के समय] में दैवात् आए हुए रासभ [गदहा] आदि का पूर्वभाव [हो सकता] है, फिर भी वह निश्चित् नहीं है। [अर्थात् जब जब कपड़ा बने तब तब रासभ की उपस्थिति अवश्य हो यह बात अनिवार्य नहीं है। इसलिए रासभादि में कारण का लक्षण अतिब्याप्त नहीं होता]

तन्तु तो पट का कारण है ही। तव जहाँ तन्तु रहेगा वहाँ उसका रूप भी रहेगा। इसिछए जैसे तन्तु पट के प्रति कारण है। इसी प्रकार नियत पूर्व भावी होने से तन्तुरूप भी पट के प्रति कारण हो सकता है, यह शङ्का उत्पन्न होती है। उसका समाधान यह किया है कि तन्तुरूप पट के प्रति नहीं अपितु पट के रूप के प्रति कारण है, पट के प्रति तो वह 'अन्यथासिद्ध' होने से कारण नहीं है। क्योंकि कारण के छन्नण में 'अनन्यथासिद्ध' विशेषण भी रखा गया है। उसका अभिप्राय यह है कि जो नियत पूर्वभावी होने पर 'अन्य-थासिद्ध' न हो उसको कारण कहते हैं'। तन्तुरूप पटरूप के प्रति, तो कारण है परन्तु पट के प्रति कारण नहीं है। क्योंकि पटरूप के उत्पादन में ही तन्तु रूप का उपयोग समाप्त हो जाता है। अतः पट के प्रति वह 'अन्यथासिद्ध' होने से कारण नहीं है। यही आगे कहते हैं—

नन्तुरूपस्य तु नियनः पूर्वभावे।ऽस्त्येव किन्त्वन्यथासिद्धः पटरूपजन् ननोपक्षीणत्वानः पटं प्रत्यपि कारणत्वे कन्पनागीरवप्रसङ्गात्।

तनानन्यथासिद्धनियतपूर्वभावित्वं कारणत्वम् । अनन्यथासिद्धनियत-प्रधाद्मावित्वं कार्यत्वम् ।

तन्तुरूप का नियत पूर्वभाव तो है ही, जिन्तु यह अन्ययासिख [होते से पट के प्रति कारण नहीं हो सकता] है। पट के एप के उत्पादन में ही उसकी [मिन्त या उपयोगिता की] समाति हो जाती है। [इसलिए] पट के प्रति भी (तन्तु एप के) कारणत्य [मानने] में कत्यना गीरय होने लगेगा। [इसलिए सन्तुरूप पटएप के प्रति कारण नहीं है]

रमिन् 'अन्यथासिङ नियत पूर्वभावित्व' [यह] कार्यात्व [अर्थात् कारण का नक्षण] है। और 'अनन्यथासिङ नियतपथाङ्गावित्व' [ही] कार्यत्व [अर्थात् कार्यं का सक्षण] है।

कारण के इस छक्कों में 'अनन्यधासिद्ध' पद विशेष महस्व का है। इसिटिक उसकी विशेष रूप से समझ छैना उपयोगी होगा। श्री विश्वनाध ने स्याय मुक्तावर्टी में पीच प्रकार के अन्यधासिद्ध प्रतिपादित किए हैं—

येन मह पूर्वभावः कारणमादाय वा यस्य । अन्यं मित पूर्वभावे ज्ञाते यस्पूर्वभावविज्ञानम् ॥ जनकं प्रति पूर्ववृत्तितामपरिज्ञाय न यस्य गृहाते । अतिरिक्तमधापि यज्ञवेद्धियतावस्यकपूर्वभाविनः ॥ एते पद्धान्यधासिद्धा दण्टत्वादिकमादिमम् । घटादी दण्टस्पादि द्वितीयमपि द्वितिम् ॥ गृतीयन्तु भदेद्द्योम, कुष्टाळजनकोऽपरः । पद्धमी रामभादिः ग्यादेतेष्यावस्यकस्वसी ॥

- 'धन मह पूर्वभावी' जिस धर्म के सहित कारण का कार्य के प्रति पूर्वभाव गूर्टीम होता है पह धर्म कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध होता है। यह प्रधम अन्यथासिद्ध कारण है। जैसे—दण्ड घट का कारण है। उसकी कारणता एण्डल धर्म विशिष्ट एण्ड में गूहीत होता है। अन्यव दण्डल के साथ पूर्वभाव गूहीत होते में इण्डल घटके प्रति प्रथम प्रधार का अन्यथासिद्ध ।
- २ 'बारणमादाय या यस्य' यह हिनीय सन्यथानिस् का रहण है। इसका सनिमाय यह है कि सिमका पार्थ के नाय स्वतन्त्र स्वमे सन्यय स्वतिरेक न

३ म्हादिविद्याममुसादली १९, २२।

ą

हो, अपितु अपने कारण के द्वारा अन्वय व्यतिरेक हो वह अन्यथा सिद्ध कहाता है। जैसे—घट के प्रति दण्डरूप का स्वतः अन्वय व्यतिरेक नहीं है अपितु अपने कारण दण्ड के द्वारा अन्वय व्यतिरेक होता है। इसिटिण दण्डरूप घट के प्रति अन्यथासिद्ध है। यह अन्यथासिद्ध का दूसरा भेद हुआ। 'अन्यं प्रति पूर्वभावे ज्ञाते यत्पूर्वभाविद्यानम्'। यह तृतीय अन्यथासिद्ध का रूपण है। इसका अभिप्राय यह है कि किसी अन्य के प्रति पूर्वभाव ज्ञात होने पर ही जिसका कार्य के प्रति पूर्वभाव गृहीत हो सके वह तृतीय अन्यथासिद्ध होता है। जैसे—आकाश घट के प्रति अन्यथासिद्ध है। आकाश प्रत्यत्त नहीं है। उसकी सिद्धि शब्द के समवायि कारण के रूप में अनुमान द्वारा ही होती है। इसिटिण अन्य अर्थात् शब्द के प्रति पूर्वभाव अर्थात् कारण के रूप में आकाश में सिद्ध होने पर ही उसकी घट के प्रति पूर्वभव वृत्तिता सम्भव हो सकती है। इसिटिण आकाश, घटादि के प्रति तृतीय प्रकार का अन्यथासिद्ध है।

- श 'जनकं प्रति पूर्ववृत्तितामपरिज्ञाय न यस्य गृह्यते'। यह चतुर्थ अन्यथासिद्ध का रुज्जण है। इसका आशय यह है कि कारण का जो कारण है वह चतुर्थ अन्यथासिद्ध होता है। जनक अर्थात् कारण के प्रति पूर्ववृत्तिता अर्थात् कारणत्व के विना जिसकी कार्य के प्रति पूर्ववृत्तिता गृहीत न हो। अर्थात् जो कारण का कारण है वह चतुर्थ अन्यथासिद्ध कहलाता है। जैसे कुम्भकार का पिता घट के प्रति अन्यथासिद्ध है।
- ५ 'अतिरिक्तमथापि यद्भवेन्नियतावश्यकपूर्वभाविनः'। यह पञ्चम अन्यथासिद्ध का छन्नण है। इसका भाव यह है कि नियतावश्यक पूर्वभावी से अतिरिक्त जो कुछ भी है वह सब पञ्चम अन्यथासिद्ध है। जैसे पटोःपित्त के प्रति दैवादागत रासभ। 'अनन्यथासिद्धिनियतपूर्वभावित्वं कारणत्वम्' इस कारण छन्नण की न्याख्या करते समय नियत पद का प्रयोजन रासभ में अतिन्याप्ति वारण दिखायाथा। वह रासभ पञ्चम प्रकार का अन्यथा सिद्ध कहलाता है। इस प्रकार 'मुक्तावलीकार ने पाँच प्रकार के' 'अन्यथासिद्ध' दिखलाये हैं।

परन्तु इन सबों में 'पञ्चम' अन्यथासिद्ध ही सबसे मुख्य है। इसी लिये मुक्तावलीकार ने 'एतेष्वावश्यकस्त्वसौ' लिखकर उसकी महत्ता को स्चित किया है। इसी कारण तर्कभाषाकार ने इस पञ्चम अन्यथासिद्ध को उसके महत्त्वको ध्यान में रखते हुए, अन्य 'अन्यथासिद्धों' से अलग विशेषरूप से नियतपद से स्चित किया। अन्यथा 'अनन्यथासिद्धपूर्वभावित्वं कारणत्वम्' इतना ही कारण का लक्षण किया जा सकता यतु कश्चिदार् कार्यानुकृतान्ययव्यतिरेकि कारणसिनिः नदयुक्तम्। नित्यविभृनां व्योमादीनां कालते। देशतश्च व्यतिरेकासम्भवेनाकारणत्व-प्रमङ्गात्।

था। उस छएण में नियत पद के रखने की आवश्यकता न थी। वर्षोंकि उसका गाम अनन्यथासिद पद से ही पूरा ही जाता। परन्तु उसके इस विशेष सहस्व के फारण ही कारण के छएण में उसका समावेश किया गया है।

ट्स झेली का अवलम्बन भाष्यकार वास्त्यायन ने भी न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र की व्याक्त्या में किया है। न्याय के पोडश पदाधों में से संशय दृष्टान्त आदि पदाधों का अन्तर्भाव प्रमेष पदार्थ में ही हो सकता है। परन्तु न्यायद्याख की दृष्टि से उनका विशेष महस्त्र होने से सूत्रकार ने उसका प्रथक परिगणन किया है। भाष्यकार का लेग हुस प्रकार है:—

'नत्र संशयादीनां प्रथम्बधनमनर्धकं, संशयादयो हि यथासम्भवं प्रमाणेषु प्रभेषेषु धान्तर्भयन्तो न त्यतिरिध्यन्ते इति ।

'सायमेतत्, इमाम्तु चतस्त्रो विद्याः ष्ट्रधवप्रशानाः प्राणमृतामनुप्रहाचौषदि-रयम्ते । वायां चतुर्धीयमान्वीचिकी न्यायविद्या । तरयाः, ष्ट्रपवप्रस्थानाः संदायादयः पदार्थाः । तेषां ष्ट्रपयचनमन्तरेणाध्यायमविद्यामात्रमियं स्वात् , यधोषनिषदः । तरमात् संदायादिभिः पदार्थः ष्ट्रधक् प्रस्थाध्यते¹⁹

हन पाँच प्रकार के अन्यधासिन्हों में नृतीय अन्यधासिन्ह का उदाहरण आकारा को धनाया है। 'नृतीयन्तु भवेद स्योम'। परन्तु यह उदाहरण ठीक गहीं है बयोंकि आवादा को कार्चमाप्र के प्रति साधारण कारण माना गया है। जैसा कि मूल प्रमध की अगली ही पित्त में आता है। इसलिए आवादा को आयधासिन्ह का उदाहरण न बनाकर उसका कोई अन्य ही उदाहरण देना चाहिए था। मुक्तावर्लाबार का 'नृतीयं तु भवेद् स्योम' लिग्यर आवादा को अम्यधासिन्ह सनाव उचित नहीं है, व्योंकि आवादा को अन्यधासिन्ह मान लेने पर प्रमध की अगली पंति का समन्यद नहीं हो सबेता।

लीर को किसी ने महा है कि कार्यानुहतान्यस्थातिरेकि कारण्य सह गारण मा पराण है यह अञ्चल है। पर्योकि वैसा काले पर नित्य और विन शासात माग शादि प्यापों ना किसी बाल या देश ने स्वतिरेक (समाव) गामत ग होने

^{ो,} रवाद दार सार है, दे, है।

से उनका अकारणत्व प्राप्त होने लगेगा। विश्वात् 'यदि कार्यानुकृतान्वयव्यतिरेकि कारणम्' यह कारण का लक्षण किया जायया तो नित्य और सर्वव्यापक आकाश आदि पदार्थों का किसी देश या किसी काल में अभाव सम्भव न होने से उनमें कारण का यह लक्षण नहीं जा सकेगा। इसलिए अव्याप्तियोप ग्रस्त हो जाने से यह लक्षण ठीक नहीं है।]

सीमांसक आदि 'कार्यानुकृतान्वयव्यतिरेकि कारणणम्' यह कारण का लचण करते हैं। इस लचण का अभिप्राय यह है कि 'कार्यण अनुकृतों अन्वयच्यतिरेकों यस्य तत्कारणम्' अर्थात् कार्य जिसके अन्वय और व्यतिरेक का अनुसरण करता है उसको कारण कहते हैं। इसमें अन्वय और व्यतिरेक का लचण 'तत्सचे तत्सचा अन्वयः' और 'तदभावे तदभावो व्यतिरेकः' किया जाता है। साधारणतः कारणता का निर्णय अन्वयव्यतिरेक से ही होता है। जैसे अग्नि दाह के प्रति कारण है यह वात अन्वयव्यतिरेक से ही सिद्ध होती है। अग्नि और दाह का अन्वयव्यतिरेक इस प्रकार होगा—'अग्निसचे दाहसचा' अर्थात् अग्नि के होने पर दाह होता है यह अन्वय हुआ और 'अग्न्य-भावे दाहाभावः' अग्नि के अभाव में दाह का अभाव होता है यह व्यतिरेक हुआ। इन दोनों के होने से ही अग्निदाह के प्रति कारण सिद्ध होता है। इसी आधार पर कुछ लोग 'कार्यानुकृतान्वयव्यतिरेकि कारणम्' यह कारण का लचण करते हैं।

नैयायिकों का सिद्धान्त पच्च यह है कि 'कार्यानुकृतान्वयन्यतिरेकि कारणम्' यह कारण का छचण ठीक नहीं है, क्योंकि आकाश काछ आदि जो नित्य और विभु पदार्थ हैं उनमें कारण का यह कच्चण सम्भव न होगा। आकाश, काछ आदि पदार्थ नित्य हैं अतएव किसी काछ में उनका अभाव नहीं मिलेगा। और वे विभु अर्थात् सर्वत्र न्यापक हैं अतएव किसी देश में उनका अभाव नहीं मिलेगा। इसिछए यद्यपि 'आकाशसन्ते घटसत्ता' यह अन्वय तो वन जायगा परन्तु 'आकाशाभावे घटाभावः' यह न्यतिरेक नहीं वन सकेगा। क्योंकि आकाश के नित्य होने से किसी काछ में और विभु होने से किसी देश में उसका अभाव नहीं मिलेगा। इसी प्रकार 'कालसन्ते घटसत्ता' यह अन्वय तो वन जायगा परन्तु 'कालाभावे घटाभावः' यह न्यतिरेक नहीं मिल सकेगा। इसिछए अन्वय वन जाने पर भी न्यतिरेक के असम्भव होने से कारण यह छच्चण आकाश काछ आदि नित्य विभु पदार्थों में नहीं घट सकेगा। अतः अन्यासि दोपप्रस्त होने से यह कारण का छच्चण ठीक नहीं है।

तथ कारणं त्रिविधम् । समयापि-असमवापि-निमित्त-भेदान् । नत्र यन्म-मचेतं कार्यमुख्यते तत्समवापिकारणम् । यथा तन्तवः पटस्य नमयायिका-रणम् । यनस्तन्तुप्रवेव पटः समवेतो जायने, न तुर्यादिषु ।

आवाद काल आदि को कार्यमात्र के प्रति साधारण कारण माना गया है।
यद्यपि तर्कभाषाकारने कारण के समवायिकारण, असमयायिकारण और निमित्त कारण ये नीन ही भेद किए है। परन्तु वाक्यवृत्ति में प्रकारान्तर से साधारण कारण और अयाधारण कारण ये दो भेद भी किए हैं। उनमें ने १ ईश्वर नथा उसके २ ज्ञान, ३ इच्छा नथा ७ कृति, ५ प्रागमाय, ६ आकाय, ७ काल, ८ दिक् इन आठों को कार्य मात्र के प्रति साधारण कारण माना है। और यहीं-कहीं प्रतिबन्धकर्यस्याभाव को भी कार्यमात्र के प्रति साधारणकारण माना नथा है। हम प्रकार ९ साधारण कारण होते हैं।

योगदर्भन के ध्यास भाष्य में भी उत्पत्तिकारण और रिधतिकारण आदि भेद से नौ प्रकार के कारणों का वर्णन करते हुए यह लिखा है :—

> 'उत्पत्तिरिधस्यभिन्यक्तियिकारप्रस्ययासयः । वियोगान्यस्यप्रतयः कारणं नवधा रसृतस्॥'

निष्य और विभु पदाधौं को कारण सानने का सिद्धान्त श्री उद्यनाचार्य ने भी अपनी न्यायकुसुमाञ्जलि में प्रतिपादित किया है और कारण का 'अन-न्यथासिद्धनिषतपूर्वभाविष्यं कारणायम्' यही लक्षण साना है।

'पूर्वभाषो हि हेतुस्वं सीयते चेन कंनचित्। स्यापकस्यापि निस्यस्य धर्मिधीहन्यधा न हि ॥'

हम प्रकार निष्य लीर विशु काकाश आदि, कार्यमात्र के प्रति माधारण बारण हैं। हम लिए न्यायगुकायकीकार श्री विश्वनाथ ने जो आवाश को नृतीय अन्यथा सिद्ध का उदाहरण बना दिया है वह उचित नहीं हुआ है। हमी प्रकार आकाशादि में अस्पास होने के कारण 'कार्यानुकृतान्यवस्य निरेक्षि कारणम्' यह यह का का करण भी दीय महीं है।

शीर यह एतरण १ समयाय यारण, २ असमयाय सारण श्रीर २ निमित्त यारण रम भेद से सीन प्रमार या होता है।

क्यामें में जिसमें समयाय सरदाय में जायें उत्पाद होता है। उसकी 'नमवायि-कारण' वहने हैं। जैसे-- सन्द्र पट के नमदायि कारण हैं। वर्षोंक तरपूर्ण में ऐ रमयाय सम्बन्ध से पट पैदा होता है। तुरी धादि से नहीं।

६ योग ६ २, २८४ 💎 २ स्यापनुसुमाञ्जलिः ४, ४, ४९४

ननु तन्तुसम्बन्ध इव तुर्यादिसम्बन्धोऽपि पटस्य विद्यते, तत्कथं तन्तुष्वेव पटः समवेतो जायते न, तुर्यादिषु ?

सत्यम् । द्विविधः सम्बन्धः संयोगः समनायश्वेति । तत्रायुतसिद्धयोः सम्बन्धः समनायः । अन्ययोस्तु संयोग एव ।

को पुनरयुतसिद्धौ ? ययोर्मध्ये एकमविनश्यद्पराश्रितमेवावतिष्टते तावयुतसिद्धौ ।

इसका अभिप्राय यह है कि पट की उत्पत्ति के प्रति 'तुरी' 'तन्तु' 'वेमा' आदि अनेक कारण हैं। परन्तु उनमें से समवायि कारण केवल तन्तु ही हैं, 'तुरी' 'वेमा' आदि पट के समवायि कारण नहीं अपितु निमित्त कारण होते हैं। पट के प्रति तुरी, तन्तु, वेमादिक की इसी कारणता का वर्णन महाकवि श्रीहर्ष ने अपने नैषधीय चरित नामक महाकाब्य में बड़ी सुन्दरता से इस प्रकार किया है—

'सितांशुवर्णेर्वयति स्म तद्गुणेर्महासिवेन्नः सहकृत्वरी वहुम् । दिगङ्गनाङ्गावरणं रणाङ्गणे यशः पट तद्धटचातुरी तुरी'॥

अर्थात्, रणभूमि के प्राङ्गण में महान् असिरूप वेमा की सहकारिणी नल के सैनिकों की चातुरीरूप तुरी, उसके शुभ्र वर्ण के शौर्यादि गुणरूप तन्तुओं से दिगङ्गना के आवरण के लिए कीर्तिरूप पट को बुन रही थी। इस समस्त वस्तु विषयक साङ्गरूपक द्वारा किव ने इस कार्य कारण भाव को प्रदर्शित किया है।

[प्रश्न] तन्तु [के साथ] सम्बन्ध के समान तुरी आदि के साथ भी पट का सम्बन्ध है तब फिर क्यों तन्तुओं में ही समवाय सम्बन्ध से पट उत्पन्न होता है और तुरी आदि में नहीं।

[उत्तर] ठीक है। [पट का तुरी और तन्तु दोनों के साथ सम्बन्ध अवश्य है] परन्तु सम्बन्ध दो प्रकार का होता है [एक] संयोग और [दूसरा] समवाय। उनमें से दो अयुतसिद्ध [पदार्थों] का सम्बन्ध समवाय [होता है] और अन्यों का तो संयोग [सम्बन्ध] ही [होता है, समवाय नहीं। इनमें से तन्तु और पट अयुतसिद्ध हैं इसलिए उनका सम्बन्ध समवाय है और तुरी पट अयुतसिद्ध नहीं हैं। इसलिए उनका संयोग सम्बन्ध है। अतः तन्तु पट के समवाय कारण हैं और तुरी पट का समवाय कारण नहीं अपितु निमित्त कारण मात्र है]

[प्रश्न] किन दो को अयुतसिद्ध कहते हैं ?

[उत्तर] जिन दो में से एक अविनश्यदवस्था में दूसरे के आश्रित ही रहता है वे दोनों ही [परस्पर] अयुतिसद्ध [कहलाते] हैं।

१ नैषघ० १, १२।

इसका आशय यह हुआ कि जिन दो पहायों में से चोई एक पहाये इसरे के आधिन ही रहना है अर्थात् जिनको एक इसरे से अलग करके नहीं रैंगा जा मकता है ये दोनों परस्पर अयुनियद् कहलाने हैं। और उनका परएक समयाय सम्बन्ध होना है। जैसे १ मेज और मेज का रूप, इन दोनों को अलग नहीं किया जा सकता है। इसिटिए ये दोनों अयुनिसद् हैं। इनमें मेज गुणा है और रूप उसका गुण । इसिल्प यह कहा जा सबना है कि गुण को गुणी से अल्हा नहीं किया जा सकता है। अतुण्य शुण और गुणी परस्पर अयुनिसिद्ध है। और उनका सम्बन्ध समयाय कहलाना है। हुनी प्रकार २ 'अययय' और 'अययबी' अर्थात नन्तु और पट को अलग नहीं किया जा सकता है। अनुष्य दोनों अयुनिस्दू हैं और उनका भी समयाय सन्यन्ध ही होना है। हुमी प्रकार ६ 'किया और क्रियाबानु' जैसे फियाबानु गेंडु में लड़कने की किया रहती है उस किया को गेंद्र में अलग नहीं किया जा सकता है। अनग्य णिया और णियाबान अयुनसिद्ध हैं और उनका समयाय सम्बन्ध होता है। ४ 'बाति और व्यक्ति' में स्यक्तिरूप अधादि में रहने वाली अधव्य आदि जाति को शक्ष से अलग नहीं किया जा सकता है अनुषय जानि और हयनि भी **अपुतिवद्**र्वे और उनका सम्यन्ध समयाय कहा जाता है। इसी प्रहार ५ परमाणु धादि 'निरय पदार्घ' और उनमें रहने वाला अन्तिम भेदर धर्म जिसकी 'विमेप' कहने हैं ये दोनों भी अयुतिसद्ध है बर्योकि 'विमेप' को 'निस्य द्रस्य' परमाणु आदि से अलग नहीं किया जा सकता है। अतएव 'निष्य द्वस्य और विभेष' दोनों का सम्बन्ध भी समवाय कहलाता है।

हम प्रकार ५ 'काष्यय क्षयंग्यी' २ 'गुण गुणी' ३ 'किया कियायान्' ४ 'काति स्थिति' क्षीर ५ 'निश्यद्वस्य तथा विदेषि' हम पाँचों को क्षयुत्तिद्ध में पिशिणत विद्या काता है और जनगा सरपर्य समवाय कहलाना है। हम में से कितम 'निष्यद्वस्य और विदेष' में में 'विदेष' पदार्थ के कुछ स्पर्धावस्य में का कार्यक्षता है।

कारण होना चाहिए। इसिलए एक घड़ा दूसरे घड़े से क्यों भिन्न है यह प्रश्न हो सकता है। इस प्रश्न का उत्तर उसके कारण भेद अर्थात् अवयव भेद के आधार पर यह दिया जा सकता है कि दोनों घड़े अलग-अलग अवयवों से बने हैं इसलिए भिन्न हैं। घट के अवयवों को कपाल कहते हैं। अर्थात दोनों घड़ों के कपाल भिन्न हैं इसलिए दोनों घड़े भी भिन्न हैं। फिर कपालों के विषय में भी यही प्रश्न उत्पन्न होगा कि वह कपाल एक दूसरे से क्यों भिन्न है। इसका उत्तर भी अवयव भेद के आधार पर दिया जा सकता है कि उन दोनों कपाली के अवयव अर्थात् कपालिकाएँ भिन्न हैं अतएव उन भिन्न कपालिकाओं से वने कपाल भिन्न हैं। इसके वाद जब कपालिकाओं के विषय में यही प्रश्न होगा तो वहाँ भी अवयव भेद की पद्धति से काम चल जायगा। अर्थात् कपालिकाएँ क्यों भिन्न हैं इस प्रश्न का उत्तर यह दिया जा सकता है कि उनका निर्माण भिन्न अवयवों अर्थात् भिन्न-भिन्न चुद्र कपाछिकाओं से हुआ है अतएव कपालिकाएँ परस्पर भिन्न हैं। इस प्रक्रिया से घट का विश्लेपण करते-करते हम द्वयणुक तक पहुँचते हैं। तव द्वयणुक के विषय में भी यही प्रश्न होता है कि दो द्वयणुकों में परस्पर भेद क्यों है। इसका उत्तर भी वही होगा कि उनके अवयव अर्थात् परमाणु भिन्न हैं इसलिए भिन्न परमाणुओं से वने हुए द्वयणुक भिन्न हैं। अब यही प्रश्न परमाणु के विषय में उपस्थित होता है कि वे दो परमाणु जो एक दूसरे से भिन्न हैं उसका क्या कारण है। यहाँ अब तक दिए हुए अवयव भेद वाले उत्तर से काम नहीं चलेगा क्योंकि परमाणु के अवयव नहीं होते। स्थूल पदार्थ का विश्लेपण करते-करते जो सबसे छोटा अन्तिम अवयव है उसको ही परमाणु कहते हैं। उसके आगे और अवयव विभाग नहीं हो सकता है। इसिलए परमाणु के अवयव नहीं होते अपितु परमाणु नित्य है। तब इन परमाणुओं में परस्पर भेद के लिए वैशेपिक दर्शन में 'विशेप' नामक एक पदार्थ की कल्पना की गई है। इसी 'विशेष' नामक पदार्थ के प्रतिपादन के आधार पर इस दर्शन को 'वैशेपिक' दर्शन कहते हैं। एक परमाणु दूसरे परमाणु से भिन्न इसलिए है कि उनमें रहने वाला 'विशेष' भिन्न-भिन्न है। और विशेष का स्वरूप ही 'स्वतो व्यावृत्त' माना गया है। इस प्रकार नित्य द्रव्य परमाणु आदि में रहने वाला अन्तिम भेदक धर्म 'विशेष' कहा जाता है। हर परमाणु में रहने वाला विशेष एक दूसरे से भिन्न और स्वतो ब्यावृत्त ही है इसिछिए उसके आगे और कोई भेदक धर्म नहीं है। विशेष अन्तिम भेदक धर्म है और वह नित्य द्वव्य प्रमाण आदि में रहता है। परन्तु जैसे जाति को व्यक्ति से या गुण को गुणी से अलग नहीं किया जा

सकता है हमी प्रकार विशेष की निष्य इच्य परमायु आहि से अस्पा नहीं किया जा सकता है हमिछिए निष्य इच्य और विशेष ये दोनों अयुन सिख् कहे जाते हैं और उनका सम्बन्ध समवाय कहा जाता है।

एस प्रकार 'चयोर्मध्ये एकमपराधिनमेवावनिष्टते नावयुनसिर्द्धा विद्यानस्यी' अर्थात् जिन दो में में कोई एक, दूसरे के आधित ही को उससे अलग न किया ला महे उन दोनों को अनुतिमद्ध कहते हैं। इसी टिए १ अवसव अवसर्वा', २ 'गण गुणं।', ३ 'किया कियाबान्', ४ 'जाति ध्वक्ति' और ५ 'निप्यद्वय क्या विशेष' ये पांच अयुत्तसिंह माने गए हैं। यहां नक अयुत्तसिंद के रुचण मा न्यष्टीकरण हो गया । परन्तु छच्या में 'अविनश्यत्' पद भी दिया हुआ है। अयुनिमिद्द के एक्स में हुन 'अविनश्यन' पद के रायने का वया प्रयोजन है। इसके स्पष्टीकरण की आवश्यकता है। यदि इस रुक्तण में 'अविनश्यत्' पद म रया जाय में। इस लक्षण में अध्याप्ति दोष आ जायगा । 'लक्ष्येयदेशायृति-ध्यमध्यासिः' जो लक्षण लक्ष्य के एक देश में न जाये उसे लब्दासि दोप प्रस्त कहा जाना है। यदि 'अञ्चनसिद्ध' के इस छत्तल में में 'अधिनस्यन' पर को गृहा गर केयल 'पयोर्मण्ये पुक्रमपराधितमेवावनिष्टते नावपुनिसर्दी' इतना ही एएण किया जाय मो अनुसमिज्ञ के जो पांच भेद अभी प्रदर्शित किए हैं उनमें में पहिले मीनों में यह कुछल नहीं जा सकेगा। पर्योकि गुण आहि मदा गुणी लादि के लाग्निन ही। नहीं रहने हैं। लिपन एक समय ऐसा भी जाता है। जब थि गण, किया, गमा अवयथी चे नद निराधित भी हो जाने हैं। इयलिए 'एकसपराधितसैयावविष्टने' यह रूचन उनसे नहीं घट सहता है। जानि शीर प्यक्ति में भी जावि के निष्य होने पर भी व्यक्ति के अनिष्य होने से प्यक्ति का नाम मोने पर जानि थे। निराधव हो। जाने की स्वस्थायना है। केवल निष्य मध्य और विशेष इस में दोनों के निष्य होने से अधुनिवद पा सदय पर मंबेगा। रोप पार में अप्यास हो। जायगा पत्नवः। तप्येवपूरा में अपूर्णि होने में पर एकण अयाम हो जायगा। उसका मान्य करने के लिए एक्ण ने 'अधिनस्थम्' पद वा प्रथीम आवस्यव है।

तदुक्तम्—

तावेवायुतसिद्धौ द्दौ विज्ञातव्यौ ययोर्द्धयोः ॥ अन्दयदेकमपराश्रितमेवावतिष्ठते ॥

होगा तब उसके वाद घटगत रूप अथवा किया का नाश होगा। इसिछए घटनाश और घटगत रूपादि गुण तथा क्रिया के विनाश में कम से कम एक ज्ञण का अन्तर अवश्य होगा। यह जो एक ज्ञण का काल है वही गुण तथा क्रिया का 'विनश्यत्ताकाल' है और उस काल में गुण तथा क्रियादि निराध्रय हो जाते हैं। जब घट का नाश हो गया और घटगत रूपादि गुण अथवा किया का नाश अगले चण में होना है तब उस एक चण में रूपादि का कोई आश्रय नहीं है क्योंकि उनका आश्रय भूत घट पहिले चण में नप्ट हो चुका है। इस लिए इस चुण में रूपादि गुण निराश्रित हो जाते है। इस चुण के अगले चुण में रूपादि गुणों का भी नाश हो जाता है। यह चुण उनके नाश के अन्यवहित पूर्व का चुण है। विनाश से अन्यहित पूर्व का चुण ही उसका 'विनश्यता काल' कहा जाता है। 'विनश्यत्ता' का अर्थ 'विनाश कारणसामग्री सान्निध्य' है। अर्थात जिस चण में विनाश के समग्र कारण उपस्थित हो जायं वही 'विनश्यत्ता काल' है। उस विनाश कारण सामग्री के एकत्र हो जाने पर अगले ज्ञण में कार्य का विनाश अवश्य हो जायगा। आश्रयभूत घटादि का नाश ही रूपादि के विनाश की सामग्री का सान्निध्य है। इसलिए इस 'विनश्यत्ता काल' में रूपादि निराश्रय भी रहते हैं। अतएव यदि 'ययोर्भध्ये एकमपराश्रितमेवा-वितष्ठते तावेवायुतसिद्धौ विज्ञातन्यौ' यही अयुतसिद्ध का लज्जण रखा जाय तो 'गुण गुणी' 'क्रिया क्रियावान्' और 'अवयव अवयवी' में यह लज्जण नहीं घट सकेगा क्योंकि गुणादि अपराश्रित ही नहीं अपितु विनश्यत्ता काल में निराश्रित भी रहते हैं। इस दोष के निवारण के छिए ही अयुतसिद्ध के छत्तण में 'भविनश्यत्' पद का समावेश किया गया है। इसका प्रयोजन यह हभा कि अविनश्यदवस्था में जो पराश्रित ही रहे उसको अयुतसिद्ध कहेंगे 'विनश्यत्ता काल' में पराश्रित होना आवश्यक नहीं है। उस काल में निराश्रित भी रह सकता है। इस प्रकार 'अयुतसिद्ध' के लच्चण में 'अविनश्यत्' पद का समावेश कर देने से उक्त दोष का परिहार हो जाता है। गुण क्रिया आदि 'विनश्यत्ता काल, में निराश्रित रहते हैं परन्तु अविनश्यत्ता काल में तो अपराश्रित ही रहते हैं। इसिलए उनमें लचण का समन्वय हो जाता है। इसी बात को प्रन्थकार प्रतिपादित करते हैं:---

इसी से कहा है:--

उन हीं दो को अयुतसिद्ध समझना चाहिए जिन दोनों में से एक अविनश्यदवस्था में दूसरे के आश्रित ही रहता है।

त्वात् । तुरीपटयोस्तु न समवायोऽयुतसिद्धत्वाभावात् । निह तुरी पटाश्रितै-वावतिष्ठते नापि पटस्तुर्याश्रितः । अतस्तयोः सम्बन्धः संयोग एव । तदेवं तन्तुसमवेतः पटः ।

यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते तत्समवायिकारणम्। अतस्तन्तुरेव समवायि-कारणं पटस्य न तु तुर्योदि ।

पटश्च स्वगतरूपादेः समवायिकारणम् । एवं मृत्पिण्डोपि घटस्य समवायिकारणं, घटश्च स्वगतरूपादेः समवायिकारणम् ।

उनका सन्वन्य समवाय है। तुरो और पट में अयुतिसद्धत्व का अभाव होने से उनका समवाय [सम्बन्ध] नहीं है। [तुरी और पट अयुतिसद्ध इस लिए नहीं हैं कि] न तुरी पट के आश्रित ही रहनी है और न पट तुरी के आश्रित ही रहता है। इसलिए [अयुतिसद्ध न होने से] उन दोनों का सम्बन्ध संयोग ही है। इस प्रकार [यह स्पष्ट हो गया कि तन्तु और पट के अयुतिसद्ध होने से] तन्तु में पट समवेत [समवाय सम्बन्ध से रहने वाला] है।

जिस में समवेत [समवाय सम्बन्ध से] कार्य की उत्पत्ति होती है वह समवायि कारण [कहलाता] है। इस लिए तन्तु ही पट का समवायि कारण हैतुरी आदि नहीं।

[तन्तु और पट अवयव अवयवी हैं, इस लिए तन्तु अवयव, पट रूप अवयवी का समवायि कारण है यह बात इस उदाहरण से सिद्ध हुई। आगे गुण और गुणी के सम्बन्ध से दूसरा उदाहरण बताते हैं] और पट अपने में रहने वाले रूप आदि [गुणों] का समवायि कारण है। इसी प्रकार मिट्टी का पिएड घट का समवायि कारण है और घट अपने में रहने वाले रूपादि [गुणों] का समवायि कारण है।

यहाँ पट स्वगत रूप का और घट स्वगत रूपादि का समवायि कारण है। यह जो गुण गुणी भाव की दृष्टि से समवायि कारण का दूसरा उदाहरण प्रस्तुत किया है वह केवल दूसरा उदाहरण देने की दृष्टि ही नहीं दिया गया है अपितु गुणों के उत्पत्ति क्रम के सम्बन्ध में एक विशेष सिद्धान्त के स्पष्टीकरण के लिए ही यहां उसका उल्लेख हुआ है। साधारणतः यह प्रतीत होता है कि गुण और गुणी इन दोनों की उत्पत्ति एक साथ होती है। जिस समय घट उत्पन्न होता है उसी समय घट के रूपादि गुण भी उत्पन्न होते हैं। इसलिए उनमें कार्य कारण भाव नहीं हो सकता है। क्योंकि कार्य कारण भाव के लिए पौर्वापर्य आवश्यक है। जैसा कि 'अनन्यथासिद्धनियतपूर्वभावित्वं कारणत्वम्,' और 'अनन्यथासिद्ध-नियतपश्चाद्वावित्वं कार्यत्वम्,' इन कारण और कार्य के लचणों से भी उनका पौर्वापर्य सूचित होता है। अतः 'गुण और गुणी का समानकालीन जन्म होने से गुणी का गुणों का समवायि कारण नहीं कहा जा सकता है'। यह

ननु यदैव घटादयो जायन्ते तदैव तद्गतरूपादयोऽपि, अतः समान-कालीनत्वाद् गुणगुणिनोः सव्येतरविषाणवत्कार्यकारणभाव एव नास्ति पौर्वापर्योभावात् । अतो न समावायिकारणं घटादयः स्वगतरूपादीनाम् । कारणविशेषत्वात् समवायिकारणस्य ।

अत्रोच्यते । न गुणगुणिनोः समानकालीनं जन्म, किन्तु द्रव्यं निर्गु-णमेव प्रथममुत्पद्यते पश्चात् तत्समवेता गुणा उत्पद्यन्ते । समानकालो-त्पत्तौ तु गुणगुणिनोः समानसामग्रीकत्वाद्भेदो न स्यात् । कारणभेद-नियतत्वात्कार्यभेदस्य । तस्मात्प्रथमे क्ष्णो निर्गुण एव घट उत्पद्यते गुणेभ्यः पूर्वभावीति भवति गुणानां समवायिकारणम् ।

पूर्वपच उठा कर प्रथम चण में निर्गुण घट उत्पन्न होता है और अगले चण में उसमें रूपादि गुण उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार गुणी और गुणों की उत्पत्ति में पौर्वापर्य वन जाता है और गुणी गुण का समवायि कारण होता है इस सिद्धांत- पच को स्थिर करने के लिए यह दूसरा उदाहरण दिया गया है। पंक्तियों का अर्थ इस प्रकार है:—

[प्रश्न] जब ही घटादि [गुणी] उत्पन्न होते हैं। तब ही उनमें रहने वाले रूपादि [गुण] भी उत्पन्न होते हैं। इसलिए गुण और गुणी के समानकालीन होने से [समान काल में उत्पन्न होने वाले] वायें और दाहिने सींगों के समान उनमें कार्य कारण भाव ही पौर्वापर्य के अभाव के कारण नहीं हो सकता है। अतएव घट आदि [गुणी] स्वगत रूपादि [गुणों] के समवायि कारण नहीं हो सकते। [यह पूर्वपक्ष हुआ]।

इसका समाधान करते हैं। गुएा और गुएा। का समानकालीन जन्म नहीं होता किन्तु पहिले निर्गुए द्रव्य ही उत्पन्न होता है और उसके बाद उसमें समवाय सम्बन्ध से रहने वाले गुएा उत्पन्न होते हैं। गुएा और गुणी की समानकालीन [एक साथ ही] उत्पत्ति [मानने] में तो उनकी कारए। सामग्री के [भी] समान होने से गुएा और गुणी का भेद भी नहीं बनेगा। क्योंकि कार्य का भेद कारए। के भेद के साथ नियत है। [अर्थात् कार्य में भेद तभी हो सकता है जब उनके कारए। भिन्न हों। गुए। और गुएा। का समानकालीन जन्म होने पर उनकी कारए। सामग्री भी समान ही होगी उस दशा में रूपादि को गुए। और घटादि को गुएा। कहा जाय यह भेद भी नहीं बनेगा। इस लिए गुए। और गुणी का समानकालीन जन्म मानना उचित नहीं है] इस लिए प्रथम क्षरा में निर्गुए। घट ही उत्पन्न होता है और गुणों से पूर्वभावी होता है इसलिए [स्वगत रूपादि] गुणों का समवायि कारए। हो सकता है।

तदा कारणभेदोऽप्यस्ति । घटो हि घटं प्रति न कारणमेकस्यैव पौर्वापयोभावात् । न हि स एव तमेव प्रति पूर्वभावी पश्चाद्भावी चेति । स्वगुणान् प्रति तु पूर्वभावित्वाद् भवति गुणानां समवायिकारणम् ।

नन्वेवं सित प्रथमे क्ष्णे घटोऽचाक्षुषः स्याद्, अरूपिद्रव्यत्वाद् वायुवत्। तदेव हि द्रव्यं चाक्षुषं, यन्महत्वे सत्युद्भूतरूपवत्।

तब [प्रथम क्षण में निर्गुणघट की उत्पत्ति होती है और उसके बाद उस घट में रूपादि गुण उत्पन्न होते हैं ऐसा मानने पर गुण और गुणी वर्थात् घट और रूपादि में] कारण भेद भी [हो सकता] है। घट घट के प्रति [अर्थात् स्वयं अपने प्रति] कारण नहीं होता है एक [उसी घट] में ही पौर्वापर्य का अभाव होने से वही [घट] उसी [स्वयं अपने] के प्रति पूर्व भावी [कारण] और पश्चाद्भावी [कार्यं] नहीं हो सकता है। अपने [अर्थात् घट गत रूपादि] गुणों के प्रति तो पूर्वभावी होने से गुणों का समवायि कारण हो सकता है। [इस लिए प्रथम क्षण में निर्गुण घट की उत्पत्ति होने के बाद अगले क्षण में उसमें रूपादि गुण उत्पन्न होते हैं यही सिद्धान्त मानना उचित है। और इस दशा में घटादि गुणी स्वगत रूपादि गुणों के समवायि कारण हो सकते हैं।]

इस पर पूर्वपत्ती फिर शंका करता है कि यदि प्रथम त्रण में निर्गुण घट उत्पन्न होता है इस सिद्धान्त को माना जाय तो उस में दो दोप आ जावेंगे। पिहला दोष तो यह होगा कि उस प्रथम त्रण में घट का चाज़ुष प्रत्यत्त नहीं हो सकेगा। क्योंकि चाज़ुष प्रत्यत्त उसी द्रव्य का हो सकता है जिसमें महत् परिमाण और उद्भृत रूप ये दो गुण रहते है। प्रथम त्रण का घट क्योंकि निर्गुण उत्पन्न होता है इस लिए उसमें रूपादि गुण रहते ही नहीं इसलिए रूप रहित होने से घट का चाज़ुष प्रत्यत्त नहीं हो सकेगा। जैसे वायु रूप रहित द्रव्य है उसका चाज़ुष प्रत्यत्त नहीं होता। इसी प्रकार प्रथम त्रण का निर्गुण घट भी रूप रहित है अतः उसका चाज़ुष प्रत्यत्त नहीं हो सकेगा। यह पहिला दोप निर्गुण उत्पत्ति पत्त में आता है।

दूसरा दोष यह होगा कि प्रथम चण के घट को द्रव्य नहीं कहा जा सकेगा क्योंकि 'गुणाश्रयो द्रव्यम्' जो गुण का आश्रय हो, जिसमें गुण रहते हों उसी को द्व्य कहते हैं यह द्रव्य का लच्चण है। प्रथम चण का घट गुणाश्रय नहीं है निर्गुण होने से उसमें गुण नहीं रहते इसलिए उसमें द्रव्य का लच्चण न घट सकने से उसको द्रव्य भी नहीं कहा जा सकता है। इसलिए प्रथम चण में निर्गुण घट उत्पन्न होता है यह नहीं मानना चाहिये। यही पूर्वपच प्रस्तुत करते हैं।

[प्रश्न] अच्छा तो ऐसा [निर्गुणोत्पत्ति] होने पर प्रथम क्षण में घट

अद्रव्यं च स्याद् गुणाश्रयत्वाभावात् । गुणाश्रयो द्रव्यमिति हि द्रव्यलक्षणम् ।

सत्यम् । प्रथमे क्ष्णे घटो यदि चक्षुषा न गृह्यते का नो हानिः । न हि सगुणोत्पत्तिपत्तेऽपि निमेषावसरे घटो गृह्यते । तेन व्यवस्थितमेतन्निः र्गुण एव प्रथमं घट उत्पद्यते । द्वितीयादिक्षणेषु चक्षुषा गृह्यते ।

न च प्रथमे क्ष्णे गुणाश्रयत्वाभावाद्द्रव्यत्वापत्तिः। समवायिकारणं

अचाक्षुव हो जायगा [अर्थात् उसका चाक्षुव प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा] वायु के समान रूप रिहत द्रव्य होने से । जो द्रव्य महत् परिमाण और उद्भूत रूप से युक्त होता है वही चाक्षुव [प्रत्यक्ष का विषय होता] है । [इस प्रकार निर्गुणो-त्पित्त पक्ष में प्रथम क्षण में घट का चाक्षुव प्रत्यक्ष नहीं हो सकेगा यह प्रथम दोव है । दूसरा दोव आगे कहते हैं]

[प्रथम क्षरण के निर्णुण घट में] गुरणाश्रयत्व का अभाव होने, से [वह] द्रव्य भी नहीं हो सकेगा। [क्यों कि] गुरण का आश्रय द्रव्य [होता] है, यह द्रव्य का लक्षरण है। [प्रथम क्षरण के घट के निर्णुण होने से उसमें गुरणाश्रयत्व रूप द्रव्य का लक्षरण नहीं घट सकता है अतएव प्रथम क्षरण का घट द्रव्य भी नहीं कहा जा सकता है। ये दोष निर्णुणोत्पत्ति पक्ष में आते हैं। आगे उनका समाधान करते हैं।]

[उत्तर आपका कहना] ठीक है। [प्रथम क्षण में घटादि का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होगा। परन्तु] यदि प्रथम क्षण में चक्षु से घट का ग्रहण नहीं होता तो इसमें हमारी क्या हानि है। [आप के] सगुणोत्पत्ति पक्ष में भी [यदि प्रथम क्षण में देखने वाले के पलक मारने का] निमेषावसर [होने पर] में घट का ग्रहण नहीं होगा। [इसलिए यदि प्रथम क्षण में घट का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं होता तो इसमें कोई हानि नहीं है। अर्थात् प्रथम क्षण में ही घट का प्रत्यक्ष होना आवश्यक नहीं है। द्वितीय क्षण में रूपादि गुण उत्त्यन्न हो जाने पर ही उसका प्रत्यक्ष होगा] इसलिए यह निश्चित हुआ कि प्रारम्भ में [प्रथम क्षण] में निर्मृण घट ही उत्त्यन्न होता है और द्वितीयादि क्षणों में [रूप आदि गुणों के उत्त्यन्न हो जाने पर] चक्षु से गृहीत होता है।

और न प्रथम क्षरा में गुराश्रिय न होने से [घटादि का] अद्रव्यत्व हो सकता है। [क्योंकि 'गुराश्रियो द्रव्यम्' यह द्रव्य का लक्षरा नहीं है अपितु हमारे मत में 'समवायि काररां द्रव्यम्' यह द्रव्य का लक्षरा है अतः] समवायिकाररा द्रव्य [होता] है इस द्रव्य के लक्षरा का सम्वन्य [प्रथम क्षरा के घट में भी] होने

द्रव्यमिति द्रव्यलक्षणयोगात्। योग्यतया गुणाश्रयत्वाच। योग्यता च गुणानामत्यन्ताभावाभावः।

असमवायिकारणं तदुच्यते यत्समवायिकारणप्रत्यासन्नम्वधृतसा-मध्यं तद्समवायिकारणम् । यथा तन्तुसंयोगः पटस्यासमवायिकारणम् । तन्तुसंयोगस्य गुणस्य, पटसमवायिकारणेषु तन्तुषु गुणिषु, समवेतत्वेन समवायिकारणे प्रत्यासन्नत्वात् , अनन्यथासिद्धनियतपूर्वभावित्वेन पटं प्रति कारणत्वाच ।

से [प्रथम क्षरा का घट भी द्रव्य लक्षरा से युक्त होने से द्रव्य ही है। उसे अद्रव्य नहीं कहा जा सकता]

[यदि आप 'समवायिकारएं द्रव्यम्' इस द्रव्य लक्षण को न मान कर 'गुणाश्रयो द्रव्यम्' इसको ही द्रव्य लक्षण मानना चाहते हैं तो] योग्यता से गुणाश्रय होने से भी [प्रथम क्षण के घट को अद्रव्य नहीं कह सकते हैं। अर्थात् प्रथम क्षण का घट यद्यपि उस प्रथम क्षण में गुणों का आश्रय नहीं है परन्तु उसमें गुणाश्रय होने की योग्यता तो उस क्षण में भी विद्यमान है। अगले क्षण में वह गुणाश्रय हो जायगा इस योग्यता के कारण उसको गुणाश्रय मान कर भी लक्षण का समन्वय किया जा सकता है।] यह योग्यता [का अभिप्राय] गुणों के अत्यन्ताभाव का अभाव है।

अर्थात् घट में गुणों का अत्यन्ताभाव त्रैकालिक अभाव नहीं है। इसलिए घट में गुणों के अत्यन्ताभाव अर्थात् त्रैकालिक अभाव न होने से वर्तमान एक चण में गुण का अभाव होने पर भी अगले चण में गुणोत्पत्ति के योग्य होने से उसको गुणाश्रय मान कर 'गुणाश्रयो द्रव्यम्' इस द्रव्य लच्चण का भी समन्वय हो सकता है। इसलिए प्रथम चण में निर्मुण घट उत्पन्न होता है और द्वितीय आदि चण में उसमें रूपादि गुणों की उत्पत्ति होती है। अतः गुण और गुणों का समान कालीन जन्म न होने से घटादि गुणी, स्वगत रूपादि गुणों के प्रति समवायि कारण हो सकते हैं। यह सिद्ध हुआ।

आगे असमवायि कारण का लच्चण करते हैं :--

असमवायिकारण उसको कहते हैं। जो समवायिकारण में रहता [प्रत्यासत्र] हो और [कार्योत्पादन में] जिसको सामर्थ्य निश्चित हो [अर्थात् जिसमें 'अनन्य-थासिद्धनियतपूर्वभावित्वम्' यह कारण का लक्षण घटता हो] उसको असमवायि-कारण कहते हैं। जैसे तन्तु संयोग पट का असमवायि कारण है। तन्तु संयोग गुण [है उस] के पट के समवायिकारण तन्तुओं [रूप] गुणियों में समवाय सम्बन्ध

एवं तन्तुरूपं पटरूपस्य असमत्रायिकारणम्।

से विद्यमान होने से [पट के] समवायिकारण में प्रत्यासन्न होने और [पट के प्रति] अनन्यथासिद्धनियतपूर्वभावित्व [रूप कारण नक्षण से युक्त] होने से पट के प्रति कारण होने से । [तन्तुसंयोग पट का असमवायिकारण होता है । वयोंकि 'समवायि कारणे प्रत्यासन्नमवधृतसामर्थ्य च' यह असमवायिकारण का नक्षण उसमें घट जाता है]

इसी प्रकार तन्तुरूप पटरूप का असमवायिकारण है।

जैसे गुण और गुणी के असमानकालीन जन्म अथवा निर्गुणोत्पत्ति के सिद्धान्त के प्रतिपादन करने के विशेष प्रयोजन से समवायिकारण का दूसरा उदाहरण दिया था। इसी प्रकार असमवायिकारण का यह दूसरा उदाहरण भी समवायिकारण में प्रत्यासित साज्ञात् तथा परम्परया दो प्रकार से मानी जा सकती है इस सिद्धान्त के स्पष्टीकरण के विशेष प्रयोजन से दिया गया है।

यहां तन्तुरूप को पटरूप का असमवायिकारण कहा है। इसमें शङ्का यह होती है कि समवायिकारण में प्रत्यासन्न और अनन्यथासिद्धनियतपूर्वभावी धर्म को असमवायिकारण कहते हैं, यह असमवायिकारण का छन्नण अभी किया है। पटरूप के असमवायिकारण को हमें देखना है। पटरूप गुण है अत-एव उसका समवायिकारण गुणीरूप पट है। इसछिए पटगत कोई धर्म पटरूप का असमवायिकारण हो सकता है। तन्तुरूप तो तन्तु का गुण होने से तन्तु में रहता है पट में नहीं। तव तन्तुरूप पटरूप का असमवायिकारण कैसे होगा?

इस शक्का का उत्तर यह है कि समवायिकारण में जो प्रत्यासित यहां कही है वह साचात् और परम्परया दो प्रकार से हो सकती है। कोई धर्म कार्य के साथ एक ही अर्थ में रहने से समवायिकारण में प्रत्यासन्न कहा जाता है। जैसे तन्तुसंयोग पट का असमवायिकारण पहिले दिखाया था। वह पट के समवायिकारण तन्तुओं में कार्यभूत पट के साथ साचात् एकार्थ समवेत है। अर्थात् पट समवाय सम्वन्ध से तन्तुओं में रहता है उन्हीं तन्तुओं में तन्तुसंयोगरूप गुण भी रहता है। इसलिए तन्तुसंयोग साचात् कार्यरूप पट के साथ तन्तुरूप एक अर्थ में समवेत है। उस प्रकार की प्रत्यासित्त को साचात् प्रत्यासित्त कहते हैं। इसी को दूसरे शब्दों में 'कार्यकार्यप्रत्यासित्त' अर्थात् कार्य पट के साथ कारण तन्तुसंयोग की एक अर्थ तन्तु में प्रत्यासित्त भी कहते हैं।

दूसरे प्रकार की प्रत्यासित्त को 'कारणैकार्थप्रत्यासित्त' अथवा परम्परया प्रत्यासित्त भी कहते हैं। जो धर्म कार्य के साथ नहीं अपितु कारण के साथ ननु पटरूपस्य पटः समवायिकारणं, तेन तद्गतस्यैव कस्यचिद्धर्मस्य-पटरूपं प्रत्यसमवायिकारणत्वमुचितम् । तस्यैव समवायिकारणप्रत्यासन्न त्वात् । न तु तन्तुरूपस्य । तस्य समवायिकारणप्रत्यासत्त्यभावात् ।

मैवम् । समवायिकारणसमवायिकारणप्रत्यासन्नस्यापि परम्परया समवायिकारणप्रत्यासन्नत्वात्।

एक अर्थ में प्रत्यासन्न हो उसको 'कारणैकार्थप्रत्यासन्न' कहेंगे। जैसे 'तन्तुरूप' कार्यभूत 'पट-रूप' के साथ नहीं अपितु पट-रूप के कारण पट के साथ एक अर्थ तन्तु में प्रत्यासन्न है। अर्थात् पटरूप का कारण पट है वह अपने समवा-ियकारण तन्तु में समवाय सम्बन्ध से रहता है। उसी 'तन्तु' गुणी में 'तन्तु-रूप' गुण समवाय सम्बन्ध से रहता है इसिल्ये 'तन्तुरूप' और 'पट' दोनों तन्तुओं में प्रत्यासन्न हुए। इस प्रकार 'तन्तुरूप' यद्यपि 'पट-रूप' के साथ एकार्थ समवेत नहीं है परन्तु 'पटरूप' के कारण पट के साथ 'तन्तुस्वरूप' एकार्थ में समवेत है, इसिल्ए उसे भी परम्परया या 'कारणैकार्थप्रत्यासन्या' समवायिकारण में प्रत्यासन्न माना जा सकता है। अर्थात् समवायिकारण के समवायिकारण में प्रत्यासन्न धर्म को भी परम्परया समवायिकारण में प्रत्यासन्न मान कर 'तन्तुरूप' को 'पटरूप' का असमवायिकारण कहा जा सकता है। इसी वात को आगे कहते हैं।

[प्रश्न] पटरूप का समवायिकारण [तो] पट है इसलिए उस [पट] में रहने वाले किसी धर्म का ही 'पटरूप' के प्रति असमवायिकारणत्व [मानना] उचित है। [क्योंकि] उस [पटगत धर्म] का ही समवायिकारण प्रत्यासन्नत्व [हो सकता] है। तन्तुरूप का [पटरूप के प्रति समवायिकारण प्रत्यासन्नत्व] नहीं [हो सकता है] उस [तन्तुरूप] के [पटरूप के] समयायिकारण [पट] में प्रत्यासन्न न होने से ['तन्तुरूप' का पटरूप के प्रति असमवायिकारणत्व मानना उचित नहीं है]

[यह पूर्व पक्ष हुआ। आगे उसका उत्तर देते हैं]:—

यह नहीं [कहना चाहिए] उस [पटरूपादि] के समवायिकारण [पट] के समवायिकारण [तन्तु] में प्रत्यासन्न [तन्तुरूपादि] का भी परम्परया [कारण्णेकार्थ प्रत्यासित्त से] समवायिकारण [में] प्रत्यासन्नत्व [अभीष्ट] होने से [तन्तुरूप भी पटरूप के समवायिकारण में प्रत्यासन्न माना जा सकता है । अतः तन्तुरूप पटरूप का असमवायिकारण हो सकता है] ।

इस प्रकार समवायिकारण और असमवायिकारण के छत्तण कर चुकने के वाद अब तीसरे निमित्तकारण का छत्तण करते हैं। निमित्तकारणं तदुच्यते। यत्र समवायिकारणं, नाष्यसमवायिकारणम्। अथ च कारणं तित्रिमित्तकारणम्। यथा वेमादिकं पटस्य निमित्तकारणम्,

तदेतद् भावानामेव त्रिविधं कारणम् । अभावस्य तु निमित्तमात्रं, तस्य क्वचिद्प्यसमवायात् । समवायस्य भावद्वयधर्मत्वात् ।

तदेतस्य त्रिविधस्य कारणस्य मध्ये यदेव कथमपि सातिशयं तदेव करणम् । तेन व्यवस्थितमेतल्लक्षणं प्रमाकरणं प्रमाणमिति ।

यतु, अनिधगतार्थगन्तृ प्रमाणिमिति लक्षणम्, तन्न, एकस्मिन्नेव घटे घटोऽयं घटोऽयमिति धारावाहिकज्ञानानां गृहीतप्राहिणामप्रामाण्य-प्रसङ्गात्।

निमित्तकारण उसको कहते हैं। जो न समवायिकारण है और न असम-वायिकारण है। फिर भी जो कारण है [अर्थात् जिसमें कारण का लक्षण 'अनन्यथासिद्धनियतपूर्वभावित्वम्' घट जाता है] उसको निमित्तकारण कहते हैं। जैसे वेमा आदि पट के निमित्तकारण हैं।

यह तीन प्रकार के [समवायि, असमवायि और निमित्त] कारण, भाव [अर्थात् सत्] पदार्थों के ही होते हैं। [अर्थात् अभाव के नहीं] अभाव का तो केवल [एक] निमित्त कारण ही होता है। उस [अभाव] का कहीं भी [किसी भी पदार्थ के साथ] समवाय सम्बन्ध न होने से [कोई पदार्थ उसका समवायिकारण नहीं हो सकता है। और जब समवायिकारण ही नहीं तब असमवायिकारण भी नहीं हो सकता है। इसिलए अभाव का केवल निमित्तकारण ही होता है]। समवाय के दो भाव पदार्थों का ही धर्म होने से। [अभाव का किसी से समवाय सम्बन्ध नहीं हो सकता है। और उसके अभाव में समवाय अथवा असमवायिकारण नहीं वन सकने से अभाव का केवल एक निमित्तकारण ही होता है। त्रिविध कारण केवल भाव पदार्थों के होते हैं। अभाव के नहीं]।

ं इसलिए इस त्रिविध कारण में से जो [कारण] किसी प्रकार से भी [अन्यों की अपेक्षा] अधिक उत्कृष्ट [कारण] है, वही करण [कहलाता] है।

इसलिए [अव प्रमा और करण दोनों पदों की पूर्ण व्याख्या हो जाने से] प्रमा का करण प्रमाण [होता] है यह [प्रमाण का] लक्षण निश्चित हो गया।

और जो [यह भट्टमतानुयायी मीमांसकों तथा दिङ्नाग आदि वौद्ध आचार्यों ने] अनिधगत अर्थात् अज्ञात अर्थ के ज्ञापक को प्रमाण कहते हैं यह लक्षण किया है वह ठीक नहीं है। एक ही घट में [निरन्तर कई क्षण तक] यह घड़ा है, यह घड़ा है इस प्रकार ज्ञात घट का ज्ञान कराने वाली धारावाहिक [द्वितीय

न चान्यान्यक्षणविशिष्टविषयीकरणाद्नधिगतार्थगन्तृना । प्रत्यचेण सृदमकालभेदानाकलनात्। कालभेदमहे हि क्रियादिसंयोगान्तानां चतुर्णा योगपद्याभिमानो न स्यात् । किया, क्रियातो विभागो, विभागान् पूर्वसंयोगनाशः, ततश्चोत्तरदेशसंयोगोत्यत्तिरिति ।

आदि] बुद्धियों के [गृहीतग्राही होने से] अप्रामाएय प्राप्त होने से [अनिभगतार्थ-गन्तप्रमाएां यह प्रमाए। का लक्षण ठीक नहीं है]।

[यदि मीमांसक आदि यह कहें कि प्रथम द्वितीय आदि] असग असन क्षमा विशिष्ट घट का ग्रह्मा होने से [द्वितीयादि ज्ञानों में भी] अनिधगतार्थंगन्तृता हो सकती है। [इसलिए धारावाहिक बुद्धिस्थल में अप्रामाएय नहीं होगा] यह भी, प्रत्यक्ष से सूक्ष्म [क्षण रूप] कालभेद के ग्रहण न होने से, ठीक नहीं है। [प्रत्यक्ष से क्षणुरूप सुक्ष्म] कालभेद का प्रहृग्ण होने पर तो [किसी यस्तु के गिरने या एक स्पान से हटकर दूसरे स्थान पर जाने में होने वाली] विया से लेकर संयोग पर्यन्त चारों [व्यापारों] में यीगपय [एक साथ होने] की प्रतीति न हो। [जब एक वस्तु एक स्थान को छोड़ कर दूसरी जगह जाती है तब उसके दूसरी जगह पहुँचने तक चार व्यापार होते हैं] १. फिया, २. किया से विभाग, ३. विभाग से पूर्वसंयोग नाश, और ४ उत्तरदेश संयोग की उत्पत्ति । [परन्तु यह चारो व्यापार अलग अलग अनुभव में नहीं आते क्योंकि वह अत्यन्त शीत्रता से हो जाते हैं। इसलिए सूक्ष्म कालभेद का प्रत्यक्ष से ग्रह्ण सम्भव न होने से धारा-वाहिक बुद्धिस्थल में क्षरा विशिष्ट घट का ग्रहरा नहीं माना जा सकता है। अतः द्वितीयादि ज्ञानों के गृहीतग्राही होने से 'अनिघगतार्थगन्तृ प्रमाराम्' यह लक्षरा उसमें अन्याप्त होगा । अतः यह ठीक नहीं है]

धारावाहिक ज्ञान के विषय में न्याय का मत-

धारावाहिक बुद्धि के प्रामाण्य के विषय में न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, वौद्ध, जैन आदि अनेक दर्शनों में विचार किया गया है। अधिकांश लोग धारावाहिक बुद्धिस्थल में द्वितीयादि चुणों में होने वाले 'अयं घटः' इत्यादि ज्ञान के प्रामाण्य का ही प्रतिपादन करते हैं परन्तु उनके प्रतिपादन की शैली भिन्न भिन्न है। इसके प्रामाण्य सिद्ध करने की चिन्ता विशेष रूप से उनको करनी पड़ती है जो 'अनिधगतार्थगन्तृ प्रमाणम्' इस प्रकार प्रमाण का लक्तण करते हैं। न्याय वैशेपिक आदि में प्रमाण के लच्चण में अनिधगतत्व का कोई उल्लेख नहीं किया गया है इसलिए उनके यहाँ अधिगत विषयक ज्ञान भी प्रमाण ही है। इसीलिए वाचस्पतिमिश्र, श्रीधराचार्य, जयन्त्रभट्ट, उदयनाचार्य आदि न्याय और वैशेपिक

के आचार्यों ने अपने ग्रन्थों में धारावाहिक ज्ञानों को अधिगतार्थविपयक कह कर भी प्रमाण माना है। 'न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका' में वाचस्पतिमिश्र ने लिखा है:—

'अनिधगतार्थगन्तृत्वं च धारावाहिकविज्ञानानामिधगतार्थगोचराणां लोक-सिद्धप्रमाणभावानां प्रामाण्यं विहन्तीति नाद्रियासहे । न च कालभेदेनानिधगत गोचरत्वं धारावाहिकानामिति युक्तम् । परमसूचमाणां कालकलादिभेदानां पिशित-लोचनैरसमाहशैरनाकलनात् ।

न चाद्येनैव विज्ञानेनोपद्शितत्वाद्र्यस्य, प्रवितत्वात्पुरुषस्य, प्रापितत्वाञ्चोत्त-रेपामप्रामाण्यमेवज्ञानानामिति वाच्यम। न हि विज्ञानस्यार्थप्रापणं प्रवर्तनादन्यद्, न च प्रवर्तनमर्थप्रदर्शनादन्यत्। तस्माद्र्यप्रदर्शनमात्रव्यापारमेव ज्ञानप्रवर्तकं प्रापकं च। प्रदर्शनं च पूर्ववदुत्तरेपामि विज्ञानानामभिन्नमिति कथं पूर्वमेव प्रमाणं नोत्तराण्यपि।

इस प्रकार न्याय और वैशेषिक के आचार्यों ने धारावाहिक बुद्धिस्थल में उत्तर विज्ञानों का प्रामाण्य ही माना है और उसमें सूच्मकालभेद का प्रहण नहीं माना है। जैसा कि यहां तर्कभाषाकार ने दिखाया है। तर्कभाषा का प्रकृत लेख न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका से उद्धृत पंक्तियों के प्रारम्भिक एक अनु-च्छेद के लेख से मिलता हुआ ही है।

थारावाहिकज्ञान के विषय में मीमांसकों का मत-

मीमांसकों ने भी इस विषय पर विचार किया है। मीमांसकों के प्रभाकर तथा कुमारिलमष्ट दोनों का अनुगमन करने वाली परम्पराओं में धारावाहिक ज्ञानों का प्रामाण्य स्वीकार किया है परन्तु उनके उपपादन का प्रकार भिन्न भिन्न हैं। प्रभाकर मतानुयायी शालिकनाथ आदि नैयायिकों के समान सूक्ष्म काल भेद का समावेश किए विना ही अनुभूति मात्र होने से उनको प्रमाण मानते हैं। परन्तु कुमारिलभट्ट के अनुयायी पार्थसारिथ मिश्र आदि सूक्ष्म कालभेद का ग्रहण मान कर उस प्रामाण्य को स्थापित करते हैं। प्रभाकर मतानु-यायी शालिकनाथ ने अपनी 'प्रकरणपित्तका' में इस विषय का प्रतिपादन करते हुए लिखा है—

'धारावाहिकेषु तर्हि उत्तरविज्ञानानि स्मृतिप्रमोपादविशिष्टानि कथं प्रमाणानि? तत्राह, अन्योन्यनिरपेसा धारावाहिकबुद्धयः। व्याप्रियमाणे हि पूर्वविज्ञानकारण-

१ न्यायवार्तिक तात्पर्य टी॰ पृ॰ २१, कन्दली पृ॰ ६१, न्यायमञ्जरी पृ॰ २२, न्यायकुसुमाञ्जलि ४, १।

कलाप उत्तरेषामप्युत्पत्तिरिति न प्रतीतित उत्पत्तितो वा धारावाहिकविज्ञानानि परस्परस्यातिशेरत इति युक्ता सर्वेषामपि प्रमाणता ।'⁹

अर्थात् धारावाहिक बुद्धिस्थल में सब ज्ञान परस्पर निरपेच होते हैं। पूर्व विज्ञान की कारणसामग्री के न्यापार से ही उत्तर विज्ञानों की भी उत्पत्ति हो जाती है। इसलिये इन सब विज्ञानों में न उत्पत्तिकृत और न प्रतीतिकृत कोई विशेषता है अतएव सबका ही प्रामाण्य है।

इसके विपरीत कुमारिल भट्ट के अनुयायी 'शाखदीपिका'-कार पार्थसारिथ मिश्र आदि सूक्ष्म कालभेद का ग्रहण मान कर ही उत्तर विज्ञानों के प्रामाण्य को स्थापित करते हैं। उसका कारण यह है कि उन्होंने अपने प्रमाणल्चण में 'अपूर्व' पद का निवेश कर 'अनिधगतार्थगन्तृता' को ही प्रमाण का लच्चण माना है। इसलिए धारावाहिक बुद्धि के प्रामाण्य के लिए उन्हें सूच्म कालभेद का भी ग्रहण मानना पड़ा है। पार्थसारिथ मिश्र ने अपनी 'शाखदीपिका' में इस विपय का प्रतिपादन करते हुए लिखा है:—

'नन्वेवं धारावाहिकेषूत्तरेषां पूर्वगृहीतार्थविषयकत्वादप्रामाण्यं स्यात् तस्माद् नुभूतिः प्रमाणमिति प्रमाणलज्ञणम् ।...तस्मात् यथार्थमगृहीतप्राहि ज्ञानं प्रम-णमिति वक्तव्यम् । धारावाहिकेष्यत्युत्तरेषां कालान्तरसम्बन्धस्यागृहीतस्या प्रहणाद् युक्तं प्रामाण्यम् । सन्नपि कालभेदोऽतिसूत्तमत्वान्न परामृश्यत इति चेत्, अहो सूत्तमदर्शी देवानां प्रियः । यो हि समानविषयया विज्ञानधारया

अही सूचमदर्शी देवानां प्रियः। यो हि समानविषयया विज्ञानधारया चिरमवस्थायोपरतः सोऽप्यनन्तरचणसम्बन्धितयार्थं स्मरति, तथाहि किमत्र घटो-ऽवस्थित इति पृष्टः कथयति, अस्मिन् चणे मयोपलब्ध इति। तथा प्रातरारभ्ये-तावस्कालं मयोपलब्ध इति। कालभेदे त्वगृहीते कथमेवं वदेत्। तस्मादस्ति कालभेदस्य परामर्शः तदाधिक्याच सिद्धमुत्तरेषां प्रामाण्यम् ।

अर्थात् क्या यहां घड़ा था या है इस प्रकार का प्रश्न करने पर, अभी इसी चण मैंने देखा था। अथवा सबेरे से अब तक तो मैंने देखा था। इस प्रकार का उत्तर दिया जाता है। यह उत्तर बिना कालभेद के ग्रहण के कैसे बनेगा। इसिलये कालभेद का ग्रहण होता है यह मानना ही चाहिए। और उसके मान लेने पर उत्तर विज्ञानों में उस काल भेद के आधिक्य से अगृहीतग्राहित्व बन जावेगा। इसिलए उनका प्रामाण्य सिद्ध ही है। इस प्रकार कुमारिलभट्ट के अनुयायी पार्थसारिथ मिश्र सूचम कालभेद के ग्रहण का उपपादन कर धारा-वाहिक बुद्धि के प्रामाण्य को सिद्ध करते हैं।

१ प्रकरणपक्षिका पृष्ठ ४२, । बृहती पृष्ठ १०३।

२ शास्त्रदीपिका पृष्ठ १२४, १२६।

धारावाहिक ज्ञान के विषय में बौद्धों का मत-

वौद्धपरम्परा में आचार्य दिङ्नाग ने 'अनिधगतार्थगन्तृता' को प्रमाण रुचण में समावेश करने का प्रयत्न किया है। प्रमाणसमुचय की टीका में, पृष्ट १४ पर :—

'अज्ञातार्थज्ञापकं प्रमाणम् इति प्रमाणसामान्यलज्ञणैम्'।

इस प्रकार प्रमाण का लक्षण किया गया है। अर्थात् अगृहीतप्राही ज्ञान ही प्रमाण है। गृहीतप्राही ज्ञान के विषय में धर्मोतराचार्य ने लिखा है:—

'अतएव अनिधगतिवपयं प्रमाणम् । येनैव हि ज्ञानेन प्रथममिधगतोऽर्थः तेनैव प्रवर्तितः पुरुषः प्रापितश्चार्थः । तत्रैवार्थे किमन्येन ज्ञानेन अधिकं कार्यम् । ततोऽधिगतविषयमप्रमाणंम् ।'

अर्थात धर्मोत्तराचार्य के मत में अधिगत विषयक ज्ञान का अप्रामाण्य ही अभीष्ट है। परन्तु इसके विपरीत हेतुविन्दु की टीका में 'अर्चट' ने धारावाहिक ज्ञानों में से योगियों के धारावाही ज्ञान में भट्ट मीमांसकों के अनुसार सूचम कालभेद का प्रहण मान कर उसको प्रमाण माना है और लौकिक पुरुपों के धारावाहिक ज्ञान में न्याय के अनुसार सूचम कालभेद का प्रहण संभव न होने से उसको अप्रमाण कहा है। यहाँ न्याय का साम्य केवल इतने अंश में है कि सूचम कालभेद का लौकिक प्रत्यच्च से प्रहण नहीं हो सकता है। शेप धारावाहिक ज्ञान का अप्रमाण होना इस अंश में न्याय के साथ समानता नहीं है। वर्योंकि न्याय तो धारावाहिक ज्ञान को प्रमाण ही मानता है। न्याय के प्रमाण लच्चण में अज्ञातार्थज्ञापकत्व अभीष्ट नहीं है। वौद्धों ने 'अज्ञातार्थज्ञापकं प्रमाणम्' यह प्रमाण का सामान्य लच्चण माना है अतएव उनके मत में धारावाहिक द्युद्ध का प्रामाण्य सूचम कालभेद का प्रहण होने पर ही सम्भव है। और वह काल भेद योगिप्रत्यच्च में तो गृहीत हो सकता है साधारण लोकिक प्रत्यच्च में नहीं। इसलिए योगि-प्रत्यच्च में धारावाहिक ज्ञानों का प्रामाण्य है और लौकिक धारावाहिक ज्ञानों का अप्रामाण्य है।

धारावाहिक ज्ञान के विपय में जैनों का मत-

जैनदर्शन की परम्परा में दिगम्बर परम्परा के अनुसार धारावाहिक ज्ञान उसी दशा में प्रमाण माने जा सकते हैं जब चणभेदादि के ज्ञानयुक्त विशिष्ट प्रमा के जनक हों अन्यथा अप्रमाण ही हैं। इस प्रकार इस मत में भी चौद्ध आचार्य 'अर्चट' के समान धारावाहिक ज्ञान का प्रामाण्य और अप्रमाण्य दोनों,

१ प्रमाणसमुचय पृ० ११ ।

२ न्यायविन्दु टीका पृष्ट ३ ।

ननु प्रमायाः कारणानि बहूनि सन्ति प्रमातृप्रमेयादीनि । तान्यपि किं करणानि उत नेति ?

प्रकार-भेद से, अभिन्नेत हैं। योगिप्रत्यत्तादि में कालभेद का ग्रहण संभव होने से उनका धारावाहिक ज्ञान भी प्रमाण है। और लौकिक प्रत्यत्त में कालभेद का ग्रहण सम्भव न होने से लौकिक धारावाहिकज्ञान प्रमाण नहीं है।

इसके विपरीत श्वेताम्बर सम्प्रदाय की परंपरा में प्रत्यक्त के छक्तण में अपूर्व या अनिधगत आदि पदों का समावेश नहीं किया गया है इसिछए वह धारावाहिक ज्ञान को, और उसी की तरह स्मृति को भी प्रमाण मानने के पक्त में हैं। क्योंकि उनके मत से गृहीतग्राहित्व प्रामाण्य का विघातक नहीं है।

हमने अपनी 'दर्शनमीमांसा' में इस विषय को इस प्रकार सङ्कलित किया है-

गृहीतश्राहिणामपि। धारावाहिकज्ञानानां यथार्थत्वे सतं तेषां प्रामाण्यं गौतसे नये॥ स्दमकालकलायोगादर्थभेदं प्रकल्प्य तस्यागृहीतग्राहित्वात् प्रामाण्यं भट्टसम्मतम् ॥ चणभेदेऽर्थभेदस्य कल्पनास्मिन् मते तु या। बौद्धानां चणवादस्य छायां किन्नावलम्बते॥ सदमकालकलाभानं विना प्राभाकरैस्तथा। अनुभृतिमात्रादेव प्रामाण्यं तस्य सम्मतम् ॥ प्रमाणं योगिनामेवाप्रमाणमन्यदेव हेतुविन्दोस्त टीकायामर्चटो बौद्ध अब्रवीत ॥ धर्मोत्तरश्च टीकायां न्यायबिन्दोस्तथैव च। अप्रामाण्यं परो बौद्धो लिलेखाधिगते तथा ॥ चणभेदादिवैशिष्ट्याद् योगजे च दिगम्बराः। प्रामाण्यमन्यथात्वस्याप्रामाण्यं सम्प्रचत्तते ॥ श्वेताम्वरास्तु सर्वेऽपि तत्र प्रामाण्यवादिनः। तेनानधिगतं नैव छत्त्रणे तैर्निवेशितम्॥ वौद्धाः स्मृतेर्विकल्पस्य स्मृतेर्मीमांसकास्तथा ।

[प्रश्न] प्रमाता प्रमेय आदि प्रमा के कारण तो वहुत से हैं। वे सव भी [प्रमा के] 'करण' होते हैं अथवा नहीं ?

व्यावृत्तये प्रमाणस्यागृहीतग्राहितां जगः ॥

१ दर्शनमीमांसा अ०३।

उच्यते । सत्यिप प्रमाति प्रमेये च, प्रमानुत्पत्तेरिन्द्रियसंयोगादौ सित, अविलम्बेन प्रमोत्पत्तेरत इन्द्रियसंयोगादिरेव करणम् । प्रमायाः साधकत्वाविशेषेऽप्यनेनैवोत्कर्षणास्य प्रमात्रादिभ्योऽतिशयितत्वाद-तिशयितं साधकं साधकतमं तदेव करणिमत्युक्तम् । अत इन्द्रियसंयोगा-दिरेव प्रमाकरणत्वात् प्रमाणं न प्रमात्रादि ।

तानि च प्रमाणानि चत्वारि । तथा च न्यायसूत्रम् :— 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशन्दाः प्रमाणानि ।

इति ।

[उत्तर] कहते हैं। प्रमाता और प्रमेय के होने पर भी [इन्द्रिय सिन्नकर्ष के विना] प्रमा की उत्पत्ति न होने से, और इन्द्रिय संयोगादि के होने पर अविलम्ब प्रमा की उत्पत्ति होती है इसलिए इन्द्रिय संयोगादि ही [प्रमा का] करण है। [प्रमाता प्रमेय और प्रमाण तीनों में] प्रमा के साधकत्व में [समानता होने पर भी या] भेद न होने पर भी इसी उत्कर्ष के कारण [कि इन्द्रिय संयोग के होने पर अविलम्ब प्रमा उत्पन्न हो जाती है] इस [इन्द्रिय संयोगादि] का प्रमाता आदि की अपेक्षा अतिशय होने से और अतिशय युक्त साधन के ही साधकतम होने से वही करण कहा जाता है। इसलिए प्रमा का करण होने से इन्द्रिय संयोगादि ही प्रमाण कहा जाता है। प्रमाता आदि नहीं।

और वह प्रमाण चार [प्रकार का] है जैसा कि न्यायसूत्र [में कहा] है प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द [चारों] प्रमाण हैं।

इस प्रकार प्रमाण के सामान्य छत्तण के प्रसङ्ग में १ प्रमा का छत्तण, २ करण का छत्तण, ३ कारण का छत्तण, ४ अन्यों के कारण छत्तण का खंडन, ५ कारण के त्रिविध भेद, ६ समवायिकारण असमवायिकारण निमित्तकारण के छत्तण, ७ समवाय और संयोग सम्यन्ध का निरूपण, ८ निर्गुणोत्पत्ति का निरूपण, और ९ धारावाहिक ज्ञान के प्रामाण्य का निरूपण यह सब इस प्रसक्तानुप्रसक्त रूप से ग्रन्थकार ने इस प्रकरण में दिखाने का प्रयत्न किया है। अब आगे प्रत्यत्त आदि प्रमाणों में से एक-एक को छेकर उसका निरूपण करेंगे। उनमें सबसे पहिछे प्रत्यत्त प्रमाण का निरूपण प्रारम्भ करते हैं।

१ न्यायसूत्र १, १, ६।

प्रत्यक्षम्

किं पुनः प्रत्यक्षम् ?

साक्षात्कारिप्रमाकरणं प्रत्यक्षम् । साक्षात्कारिणी च प्रमा सैवोच्यते या इन्द्रियजा । सा च द्विधा सिवकल्पकिनिवकल्पकभेदात् । तस्याः करणं त्रिविधम् । कदाचिद् इन्द्रियं, कदाचित् इन्द्रियार्थसन्निकर्षः, कदाचिज् ज्ञानम् ।

[प्रश्न] फिर प्रत्यक्ष किसको कहते हैं ?

[उत्तर] साक्षात्कारिणी प्रमा के करण को प्रत्यक्ष कहते हैं। और साक्षा-त्कारिणी प्रमा उसको ही कहते हैं जो इन्द्रिय जन्य [प्रमा] होती है। वह दो प्रकार की है [एक] सिवकल्पक और [दूसरी] निर्विकल्पक भेद से। उसके करण तीन प्रकार के हैं। १ कभी इन्द्रिय २ कभी इन्द्रिय और अर्थ का सिन्नकर्ष, और कभी (निर्विकल्पक) ज्ञान।

'प्रत्यत्त' शब्द का प्रयोग मुख्यतः, सालात्कारिणी प्रमा के 'करण' के लिए होना चाहिए। परन्तु उस करण से उत्पन्न होने वाली प्रमा जो उस प्रमाण का फल है वह भी 'प्रत्यत्त' नाम से व्यवहार में कही जाती है। अन्य प्रमाणों में तो फल और करण में अलग-अलग शब्द प्रयुक्त होते हैं। जैसे अनुमान प्रमाण के फल के लिए अनुमिति, उपमान प्रमाण के फल के लिए उपमिति, शब्द प्रमाण के फल के लिए अगुमिति, उपमान प्रमाण के फल के लिए उपमिति, शब्द प्रमाण के फल के लिए शाब्दवोध, शब्दों का प्रयोग प्रायः होता है। इसलिए उनमें 'प्रमाण' और 'प्रमा' का व्यवहार भिन्न-भिन्न शब्दों से होता है। परन्तु प्रत्यत्त स्थल में 'प्रमाण' और 'प्रमा' दोनों के लिए ही प्रत्यत्त पद का प्रयोग होता है। इसलिए यथास्थान उसका उचित अर्थ ग्रहण करना चाहिए।

प्रत्यच ज्ञान के दो भेद किए हैं एक 'सविकल्पक' और दूसरा 'निर्विक-ल्पक'। 'नामजात्यादियोजनासहितं सविकल्पकम्' अर्थात् जिसमें वस्तु के स्वरूप की प्रतीति के साथ उसके नाम जाति आदि का भी भान होता है उसको सविकल्पक कहते हैं। जैसे घटः पटः आदि की प्रतीति के साथ उनके नाम जात्यादि का भान होने से, साधारणतः न्यवहार में आने वाले सभी ज्ञान सविकल्पक के उदाहरण हैं। परन्तु जहां केवल वस्तु का स्वरूप प्रतीत होता है उसके नाम जाति आदि की प्रतीति नहीं होती उसको निर्विकल्पक ज्ञान कहते हैं। साधारणतः हमारे सभी न्यवहार में आने वाले ज्ञान सविकल्पक ही होते हैं। इसलिए हम निर्विकल्पक ज्ञान की कल्पना नहीं कर पाते हैं। इसलिए निर्विकल्पक ज्ञान का उदाहरण विशेष रूप से बालक तथा गूंगे आदि पुरुषों के ज्ञान को बताया गया है॥

'वालमूकादिविज्ञानसदृशं निर्विकरपकम्'।

जैसे वालक एक घड़ी को देखता है तो उसको भी घड़ी के स्वरूप का ज्ञान उसी प्रकार का होता है जिस प्रकार वड़े व्यक्ति को । जहाँ एक वस्तु के स्वरूपज्ञान का सम्बन्ध है वड़े और अत्यन्त अवीध वालक के ज्ञान में कोई अंतर नहीं है । अर्थात् अर्थ के प्रहण काल में दोनों का ज्ञान एकसा ही होता है । परन्तु वड़ा व्यक्ति उसके नाम जाति आदि को भी जानता है अतए व व्यवहार काल में वह उसके नाम जाति का उपयोग करता है । उस अवस्था में उसका वह ज्ञान सिवकत्पक हो जाता है । वालक उसके नाम जाति आदि से अनिम्ज है इसलिए वह नाम आदि से उसका व्यवहार नहीं कर सकता है । इस प्रकार वालक और प्रौद पुरुष के ज्ञान में अर्थज्ञानकाल में कोई अंतर नहीं है अपितु व्यवहारकाल में उन दोनों में अन्तर हो जाता है । इस प्रकार वालक और मूकादि पुरुषों का ज्ञान निर्विकत्पक और अन्य प्रौद पुरुषों का ज्ञान सविकत्पक ज्ञान है । अर्थ के प्रहण काल में प्रौद पुरुषों को भी वालक के ज्ञान के समान नाम जात्यादि रहित निर्विकत्पक ज्ञान हो होता है । परन्तु 'एकसम्बन्धिज्ञानमपरसम्बन्धिस्मारकम्' अर्थात् सम्बन्धियों में किसी एक का ज्ञान तुरन्त ही दूसरे सम्बन्धि का स्मरण करा देता है इस नियम के अनुसार प्रौद पुरुप को अर्थ का स्वरूप ज्ञान होते ही अत्यन्त शीव्रता से उसके नाम जात्यादि का समरण हो जाता है । इसलिए उसका ज्ञान तुरन्त सविकत्पक रूप में परिवर्तित हो जाता है । इसलिए उसका ज्ञान तुरन्त सविकत्पक रूप में परिवर्तित हो जाता है ।

इस ज्ञान के कारण तीन प्रकार के वताये हैं। एक इन्द्रिय, दूसरा इन्द्रियार्थ सिन्नकर्प और तीसरा ज्ञान अर्थात् निर्विकल्पक ज्ञान। इन तीनों के भागे चौथे सिन्नकल्पक ज्ञान और पांचवें हानोपादानोपेचायुद्धि इन दो फलों को और जोड़ लेने से पाँच कड़ी की एक शृङ्खला वन जाती है और उस से त्रिविध करण का स्पष्टीकरण वहुत अच्छे और सरल ढंग से हो जाता है। इन पाँचों में १ करण, २ अवान्तर व्यापार और ३ फल इन तीन का समावेश होता है। इन पाँच की शृंखला में से यदि प्रथम को करण माना जाय तो दूसरे को अवान्तर व्यापार और तीसरे को फल मानना चाहिए। इसी प्रकार यदि दूसरे को करण माना जाय तो तीसरे को अवान्तर व्यापार और चौथे को फल कहना चाहिए इसी प्रकार यदि तीसरे को करण मानेंगे तो चौथे को अवान्तर व्यापार और पाँचवें को उसका फल कहना होगा। इस प्रक्रिया को ध्यान में रख लेने से त्रिविध करणों को सरलता से समझा जा सकेगा। और उनकी व्याख्या भी स्पष्ट हो जावेगी।

जय संख्या एक अर्थात् इंदिय को करण-मानेंगे तव तीसरा अर्थात् निवि-

कदा पुनिरिन्द्रयं करणम् ? यदा निर्विकल्पकरूपा प्रमा फलम् । तथा हि, आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेन । इन्द्रियाणां वस्तुप्राप्यप्रकाशकारित्वनियमात् । ततोऽर्थसिन्नकृष्टेनेन्द्रियेण निर्विकल्पकं नामजात्यादियोजनाहीनं वस्तुमात्रावगाहि किञ्चिदिदमिति ज्ञानं जन्यते । तस्य ज्ञानस्येन्द्रियं करणं, छिदाया इव परशुः । इन्द्रियार्थसिन्नकर्षोऽवा-नत्तर्व्यापारः छिदाकरणस्य परशोरिव दारुसंयोगः । निर्विकल्पकं ज्ञानं फलं, परशोरिव छिदा ।

कल्पक ज्ञान उसका फल और वीच का दूसरा अर्थात् इन्द्रियार्थसिकिकर्प अवान्तर व्यापार होगा। अर्थात् इन्द्रिय को कब करण कहा जायगा जव निर्विकल्पक ज्ञान को फल और इन्द्रियार्थसिकिकर्ष को अवान्तर व्यापार माना जाय। इसी प्रकार जब दूसरी संख्या के इन्द्रियार्थसिकिकर्प को करण माना जायगा तव तीसरी संख्या के निर्विकल्पक ज्ञान को अवान्तर व्यापार और चौथी संख्या के सिवकल्पक ज्ञान को फल कहा जायगा। इसी प्रकार जब तीसरी संख्या के निर्विकल्पक ज्ञान को करण कहा जायगा तब चौथी संख्या का सिवक्ल्पक ज्ञान अवान्तर व्यापार और पाँचवीं संख्या की हानोपादानोपेन्ना छुद्धि फल होगी। इसी पद्धित से आगे तीन प्रकार के करणों की व्याख्या कहते हैं।

[प्रश्न] फिर इन्द्रिय कव करएा होती है ?

[उत्तर] जब [तृतीय संख्या वाला] निर्विकल्पक [ज्ञान] रूप प्रमा फल होती है। जैसे कि [पिहिले १] आत्मा का मन के साथ संयोग होता है [फिर २] मन का इन्द्रिय के साथ [३] इन्द्रिय अर्थ के साथ [संयुक्त होती है] इन्द्रियों के वस्तु को प्राप्त करके [अर्थात् वस्तु से सम्बद्ध होकर] ही अर्थ को प्रकाशित [अर्थात् पदार्थ का ज्ञान करा सकती है ऐसा] करने का नियम होने से।

तव [अर्थात् इन्द्रिय और अर्थं का सिन्नकर्षं होने के वाद] अर्थं से संयुक्त इन्द्रिय के द्वारा नाम जाति आदि की योजना से रहित वस्तु [के स्वरूप] मात्र का ग्रहण करने वाला यह कुछ [नाम जात्यादि रहित सी वस्तु] है इस प्रकार का निर्विकल्पक ज्ञान उत्पन्न होता है। उस [नाम जात्यादि योजना रहित निर्विकल्पक] ज्ञान का करण इन्द्रिय होती है। जैसे छेदन [अर्थात् लकड़ी आदि के काटने की] किया का [करण] फरसा [होता है] २ इन्द्रिय और अर्थं का सिन्नकर्ण अवान्तर व्यापार होता है जैसे काटने के साधनभूत फरसे का कि काटने में] लकड़ी [दाक] के साथ संयोग [अवान्तर व्यापार व्यापार होता है] जै करण का फरसा और लकड़ी के संयोग हम अवान्तर व्यापार हार करण का फरसा और लकड़ी के संयोग हम अवान्तर व्यापार हार करण का फरसा और लकड़ी के संयोग हम अवान्तर व्यापार हार

कदा पुनरिन्द्रियार्थसन्निकर्षः करणम् ?

यदा निर्विकल्पकानन्तरं सविकल्पकं नामजात्यादियोजनात्मकं डित्थोऽयं, ब्राह्मणोऽयं, रयामोऽयमिति विशेषणविशेष्यावगाहि ज्ञानमुत्पचते, तदेन्द्रियार्थसन्निकर्पः करणम् । निर्विकल्पकं ज्ञानमवान्तरच्यापारः, सविकल्पकं ज्ञानम् फलम् ।

कदा पुनर्जानं करणम् ?

यदा, उक्तसविकल्पकानन्तरं हानोपादानोपेक्षाबुद्धयो जायन्ते तदा निविकल्पकं ज्ञानं करणम् । सविकल्पकं ज्ञानमवान्तरत्यापारः, हानादि-बुद्धयः फलम् ।

यहां इन्द्रिय को 'करण', निर्विकल्पक ज्ञान को 'फल' और उनके बीच में होने वाले इन्द्रियार्थसिन्निकर्ष को 'अवान्तर न्यापार' वताया है। अवान्तर न्यापार का लक्षण है 'तज्जन्यत्वे सित तज्जन्यजनकोऽवान्तरन्यापारः'। जो स्वयं तत् अर्थात् उस करण से जन्य हो और उस करण से जन्य = उत्पन्न होने वाले अन्य फल का जनक हो उसको 'अवान्तर न्यापार' कहते हैं। जैसे कुल्हाड़ी से लकड़ी के काटने में कुल्हाड़ी और लकड़ी का संयोग 'अवान्तर न्यापार' है। यह संयोग रूप 'अवान्तर न्यापार' तज्जन्य अर्थात् परश्चजन्य है और साथ ही परश्चजन्य जो छेदन रूप फल है उसका जनक भी है। इसलिए 'तज्जन्यत्वे सित' अर्थात् परश्चजन्यत्वे सित 'तज्जन्यजनकः' अर्थात् परश्चजन्यत्विज्ञानको दारुपरश्चसंयोगोऽवान्तरन्यापारः। दारु और परश्च अर्थात् कुल्हाड़ी और लकड़ी का संयोग 'अवान्तर न्यापार' है। इसी प्रकार इन्द्रियरूप करण से निर्विकल्पक ज्ञानरूप फल की उत्पत्ति में इन्द्रियार्थसिन्निकर्प रूप 'अवान्तर न्यापार' है। यथेंकि वह इन्द्रियार्थ सिन्निकर्प स्वयं इन्द्रियजन्य है और इन्द्रियजन्य निर्विकल्पक ज्ञान का जनक है। अतः उसको 'अवान्तर न्यापार' कहते हैं।

२. और इन्द्रिय तथा अर्थ का सिन्नकर्प कव करएा होता है ?

जब निर्विकल्पक के बाद नाम-जात्यादि योजना सिहत यह डित्थ है [नाम युक्त प्रतीति], यह ब्राह्मण है [जातियुक्त प्रतीति], यह व्याम है [द्याम रूप, गुरणिविशिष्ट प्रतीति] इस प्रकार का विशेषणिविशेष्य [भाव] विषयक ज्ञान उत्पन्न होता है तब इन्द्रियार्थसिनिकर्ष करण, निर्विकल्पक ज्ञान अवान्तर व्यापार और सिवकल्पक ज्ञान फल [होता] है।

३ और ज्ञान [निविकल्पक ज्ञान] कव करण होता है ? जब उक्त सविकल्पक ज्ञान के अनन्तर [ज्ञात वस्तु के] परित्याग करने,

४ त० भा०

तज्जन्यस्तज्जन्यजनकोऽवान्तर्व्यापारः।यथा कठारजन्यः कठारदारुः संयोगः कुठारजन्यच्छिदाजनकः। अत्र कश्चिदाह-सविकल्पकादीना-मपीन्द्रियमेव करणम् । यावन्ति त्वान्तरालिकानि सन्निकषीदीनि तानि सर्वाण्यवान्तरच्यापार इति ।

ग्रहण करने अथवा उपेक्षा करने की बृद्धि उत्पन्न होती है तब [उस हान उपादान अथवा उपेक्षा बुद्धि रूप फल के प्रति | निर्विकल्पक ज्ञान करएा [होता है] सविकल्पक ज्ञान अवान्तर व्यापार और हानादि बुद्धि फल होती है।

इन तीनों करणों के निरूपण में 'अवान्तरच्यापार' शब्द का प्रयोग हुआ है। अंत एव 'अवान्तरच्यापार' किस को कहते हैं यह जिज्ञासा उत्पन्न होती हैं। उसके निराकरण के लिए आगे 'अवान्तरच्यापार' का लच्चण करते हैं-

[जो स्वयं] तत् अर्थात् उस [करगा] से जन्य हो और तज्जन्य अर्थात् उस करण से जन्य, का जनक हो, वह अवान्तर व्यापार है। जैसे कूठारजन्य कुठार दारु [लकड़ी] का संयोग कुठार से उत्पन्न होने वाली छेदन क्रिया का जनक होता है।

यहां [अर्थात् त्रिविध करगा के प्रतिपादन होने] पर कोई कहते हैं कि सविकल्पक आदि सब ही [फलों] का करएा [केवल एक] इन्द्रिय ही है और बीच के जितने हैं वे सब अवान्तर व्यापार हैं। अर्थात् निर्विकल्पक ज्ञान की उत्पत्ति में इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष रूप एक अवान्तर व्यापार है। सविकल्पक की उत्पत्ति में इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष और निविकल्पक ज्ञान ये दो अवान्तर व्यापार हैं। और हानोपादान उपेक्षा बुद्धि की उत्पत्ति में इन्द्रियार्थं सन्निकर्षं, निर्विकल्पक ज्ञान और सविकल्पक ज्ञान ये तोनों अवान्तर व्यापार हैं।]

निर्विकल्पक ज्ञान के विषय में बौद्ध और जैन मत—
प्रत्यत्त ज्ञान के इस निर्विकल्पक और सविकल्पक स्वरूप के विषय में प्रायः तीन प्रकार के सिद्धान्त दार्शनिक चेत्र में पाए जाते हैं। बौद्ध दार्शनिक केवल निर्विकलपक की ही प्रत्यत्त मानते हैं। 'दिङ्नागाचार्य' ने अपने 'प्रमाण समुचय' में लिखा है:--

'प्रत्यत्तं कल्पनापोढं नामजात्याद्यसंयुतम्'

'दिङ्नागाचार्य' के समान ही 'धर्मकीर्ति' आदि बौद्ध आचार्यों ने भी केवल निर्विकल्पक को ही प्रत्यत्त माना है। सविकल्पक को नहीं। इसके विपरीत जैन दर्शन की परम्परा में केवल सविकल्पक को ही प्रत्यत्त माना गया है निर्विकल्पक को नहीं । आचार्य हेमचन्द्र ने अपने जैन दर्शन की परम्परा के अनुसार सविक-ल्पकको ही प्रत्यत्त मानने के कारण निर्विकल्पक को 'अनध्यवसाय' रूप कह कर

१ प्रमाण समुचय १,

प्रमाण कोटि से भी चाहर रखा है। न्याय, वैशेषिक आदि वैदिक दर्शन की परस्परा में सुविकलपक और निर्विकलपक दोनों को प्रत्यच माना है।

'नाम-जात्यादि-योजनाहीनं वस्तमात्रावगाहि ज्ञानं निर्विकल्पकम्' यह निविंकरपक ज्ञान का रुचण किया गया है। अर्थात जिस में विशेष्य विशेषण भाव आदि की प्रतीति न हो उस ज्ञान को 'निर्विकल्पक' कहते हैं। यह 'निर्विकरुपक' शब्द, न्याय, वैशेषिक आदि वैदिक परम्परा का शब्द है। इसको 'आलोचन मात्र' भी कहा गया है।

'अस्ति ह्यालोचनज्ञानं प्रथमं निर्विकलपर्वम'

ज्ञान की उत्पत्ति-प्रक्रिया में सर्वप्रथम इस प्रकार का वस्तुमात्रावगाहि ज्ञान उत्पन्न होताहै। इसको बौद्ध और जैन परम्परा में भी माना गया है। जैन परम्परा जो निर्विकरूपक को प्रत्यन्न नहीं मानती है वह भी इस प्रकार के ज्ञान का अस्तिस्य नो स्वीकार करती है किन्तु उसको 'दर्शन' नाम से कहती है।

निर्विकल्पक ज्ञान के विषय में वैयाकरण मत—
परन्तु मध्वाचार्य तथा वल्लभाचार्य की दो वेदान्त-परम्पराएँ और भन्तृहरि तथा उनके पूर्ववर्ता वैयाकरणों की परम्परा, ज्ञान के उत्पत्ति क्रम में किसी प्रकार के सामान्य मात्र योध का अस्तित्व स्वीकार नहीं करती हैं। उक्त तीनों परम्पराओं में विशेष्य विशेषण भाव रहित कोई ज्ञान स्वीकार नहीं किया गया है। उनके मतानुसार प्रत्येक ज्ञान में किसी प्रकार के विशेष का भान अवश्य होता है। कहीं कम हो कहीं अधिक यह दूसरी वात है। अतएव सारा ज्ञान सविकरपक ही होता है। और जहाँ कहीं निर्विकरपक ज्ञान कहा जाता है वहाँ उसका इतना ही अभिप्राय होता है कि उसमें अन्यों की अपेचा विशेष का भान कम होता है। ज्ञान मात्र को सविकल्पक भानने वाली इन तीनों परम्पराओं में भर्नृहरि की बाद्दिक परम्परा ही ब्राचीन है। मध्वाचार्य और पष्टमाचार्य ने सम्भवतः उसी को अपना लिया है ।

ज्ञान दो प्रकार का होता है एक परोच्न और दूसरा अपरोच्न । जिस ज्ञान में कोई दूसरा ज्ञान करण होता है उसको परोच्च कहते हैं। जैसे अनुमति में ष्याप्तिज्ञान, उपमिति में सादश्यज्ञान और शाब्दवीध में पद्ज्ञान करण होता हैं। अतएव यह तीनों 'ज्ञानकरणक ज्ञान' होने से 'परोच' ज्ञान कहलाते हैं। प्रस्वप ज्ञान में कोई दूसरा ज्ञान करण नहीं होता है। अतः वह अपरोच ज्ञान क्रहलाता है। अपरोत्त ज्ञान का लक्षण 'ज्ञानकरणकान्यत्यमपरोक्ष्यम्' है। पर्यात् ज्ञानकरणक से भिन्न ज्ञान अपरोत्त कहलाता है।

१ श्रोक वार्तिक ९७२। 💎 २ ट्रव्टियन बाह्कालाजी पृ० ५२-५४।

निर्विकल्पक ज्ञान का अस्तित्व मानने वाले सभी लोग उसको केवल प्रत्यज्ञ या अपरोच्च मानते हैं परन्त जैन परम्परा में जिसने निर्विकर्पक को 'दर्शन' नाम से व्यवहृत किया है इस 'दर्शन' को परोच भी माना है। क्योंकि उनके यहां परोच 'मतिज्ञान' को भी सांव्यवहारिक प्रत्यच कहा है।

प्रत्यच के प्रकारान्तर से छौकिक और अछौकिक ये दो भेद प्रायः सभी को स्वीकृत हैं। अस्मदादि लौकिक पुरुषों का प्रत्यच लौकिक प्रत्यच है। और वह इन्द्रिय सन्निकर्प आदि कारण सामग्री के होने पर ही सम्भव है। परन्तु योगियों के प्रत्यच के लिए इन्द्रिय सन्निकर्प आदि कारण सामग्री की आवश्यकता नहीं है। योगी जन अपनी योगज सामर्थ्य से इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष के विना भी भूत, भविष्यत्, सुदम, व्यवहित, विप्रकृष्ट सभी वस्तुओं को ग्रहण कर सकते हैं। उनका यह ज्ञान यथार्थ और साजात्कारात्मक निर्विकल्पक ज्ञान होता है। इस प्रकार छौकिक और अलौकिक दोनों प्रकार के निर्विकल्पक ज्ञान और उनकी कारण सामग्री के विषय में प्रायः सभी निर्विकल्पकवादी एक मत हैं।

परन्तु शाङ्कर वेदान्त में इस कारण सामग्री के विषय में एक नवीन मत प्रस्तुत किया गया है। अन्य कोई दर्शन प्रत्यत्त को छोड़कर अनुसानादि अन्य किसी प्रमाण से अपरोत्त ज्ञान अथवा निर्विकत्पक ज्ञान की उत्पत्ति नहीं मानते हैं। परन्तु शाङ्कर वेदान्त में 'तत्त्वमिस' इत्यादि महावानय से अपरोत्त निर्विकल्पक की उत्पत्ति मानी है। और इसका उपपादन करने के लिए 'दशमस्त्वमसि' यह लौकिक उदाहरण दिया है। कोई व्यक्ति अपने साथियों की गणना करता है वह एक से लेकर नौ तक हर एक व्यक्ति को गिन जाता है परन्तु उसके दसवें साथी का उसको पता नहीं चलता है। तव उसको कोई दूसरा न्यक्ति बताता है कि 'दशसस्त्वमसि'। इस वाक्य को सुनकर जैसे दशम न्यक्ति रूप में उसको स्वयं अपना अपरोत्त ज्ञान होता है। इसी प्रकार 'तत्त्वमंसि' आदि महावाक्यों में भी शब्द प्रमाण से अपरोच्च निविकल्पक ज्ञान हो सकता है। इस प्रकार शाङ्कर वेदान्त में शब्द प्रमाण को भी अपरोत्त निर्विकरूपक ज्ञान की उत्पत्ति का कारण माना है।

निर्विकल्पक के प्रामाण्याप्रामाण्य विषयक द्विविध न्याय मत-

निर्विकरपक ज्ञान के प्रामाण्य के विषय में भी जैसा कि ऊपर लिख आए हैं कई पत्त हैं। बौद्ध दर्शन तथा वेदान्त दर्शन तो निर्विकल्पक को ही प्रत्यत्त मानते हैं और उनके अनुसार निर्विकल्प ही सुख्यतः प्रमाण है। न्याय और वैशेषिक दर्शन में सविकल्पक तथा निर्विकल्पक दोनों को ही प्रमाण माना है।

इन्द्रियार्थयोस्तु यः सन्निकर्पः साक्षात्कारिप्रमाहेतुः स पड्विध एव । तद्यथा, संयोगः, संयुक्तसमवायः, संयुक्तसमवेतसमवायः, समवायः, समवेतसमवायः विशेष्यविशेषण्भावश्चेति ।

तत्र यदा चक्षुपा घटविपयं ज्ञानं जयन्ते तदा चक्षुरिन्द्रियं, घटोऽर्थः।

परन्तु उनमें भी नव्य और प्राचीन भेद से कुछ मतभेद है। प्राचीन परम्परा के अनुसार निर्विकरणक को प्रमा रूप माना जाता है। जैसा कि श्रीधराचार्य ने 'कन्दली' के पृष्ठ १९८ पर स्पष्ट किया है। परन्तु नव्य न्याय में आकर निर्विकरणक ज्ञान के प्रमास्व विषय में दो प्रकार के मत हो गए हैं। 'न्यायसिद्धान्तमुक्तावली' की कारिका १३४ में 'श्रमभिन्नं ज्ञानमन्नोच्यते प्रमा' यहां श्रम भिन्न ज्ञान को प्रमा कहा है। इससे निर्विकरणक ज्ञान भी श्रम भिन्न होने से प्रमा श्रेणी में आ जाता है। अर्थान् विधनाथ को निर्विकरणक ज्ञान का प्रमास्व अभीष्ट है।

परन्तु नच्य न्याय के प्रमुख व्यवस्थापक गङ्गेशोपाध्याय के अनुसार निर्विक् कर्णक ज्ञान न प्रमा कहा जा सकता है और न अप्रमा । क्यों कि उनके यहीँ प्रमाध्य और अप्रमाख दोनों प्रकारता [विशेपणता] आदि घटित ज्ञान हैं और निर्विकरणक ज्ञान प्रकारतादि शून्य है । इसलिए वह प्रमा और अप्रमा दोनों से विल्लाण है । इस नव्य मत का उल्लेख करते हुए विश्वनाथ ने लिखा है:—

> 'अथवा तत्प्रकारं यञ्ज्ञानं तद्वद्विशेष्यकम् । तत्प्रमा, न प्रमा नापि असः स्याज्ञिर्विकत्पकम् ॥ प्रकारतादिशृत्यं हि सम्बन्धानवनाहि तैत्'।

अर्थात् प्रमास्य और अप्रमास्य दोनों प्रकारतादि [विशेषणता आदि] घटित ज्ञान में रहते हैं और निर्विकल्पक ज्ञान प्रकारतादि से ग्रून्य होता है। इसिल्ए निर्विकल्पक ज्ञान को न प्रमा कहाजा सकता है और न अप्रमा कहा जा सकता है इसिल्ए यह दोनों से विल्ह्मण है।

एस प्रकार निर्विकल्पक ज्ञान अनेक रूपों में दार्शनिकों की चर्चा का विषय रहा है।

[प्रत्यक्ष का वारणभूत] इन्द्रिय और अर्थ का जो सन्निकर्ष साक्षात्कारि-प्रमा का हेतु है वह छः प्रकार का ही है। १ संयोग, २ संयुक्तसमवाय, ३ संयुक्त-समवेतसमवाय, ४ समवाय, ५ समवेत समवाय और ६ विशेष्यविशेषणभाव।

र उनमें, जब चझु से पटविषयक ज्ञान उत्पन्न होता है तब चछु: इन्द्रिय, और पट अर्थ [होता है और] इन दोनों का सिन्नक्षं संयोग ही [होता] है।

५—२ न्यायसिद्धान्तमुक्तावली का० १३४, १३५, १३६ ।

अनयोः सन्निकर्षः संयोग एव, अयुत्तसिद्ध्यभावात् । एवं मनसाऽन्तरि-निद्रयेण यदात्मविषयकं ज्ञानं जन्यतेऽहमिति, तदा मन इन्द्रियम्, आत्माऽर्थः, अनयोः सन्निकर्षः संयोग एव ।

कदा पुनः संयुक्तसमवायः सन्निकर्षः ?

यदा चक्षुरादिना घटगतरूपादिकं गृह्यते घटे श्यामं रूपमस्तीति, तदा चक्षुरिन्द्रियं, घटरूपमर्थः, अनयोः सन्निकर्षः संयुक्तसमवाय एव । चक्षःसंयुक्ते घटे रूपस्य समवायात् । एवं मनसाऽऽत्मसमवेते सुखादौ गृह्यमागो, अयमेव सन्निकर्षः।

घटगतपरिमाणादियहे चतुष्टयसन्निकर्षोऽप्यधिकं कारणमिष्यते। सत्यपि संयुक्तसमवाये तद्भावे दूरेपरिमाणाद्यप्रहणात्। चतुष्टयसन्निकर्षो

अयुतिसिद्धि का अभाव होने से [अर्थात् यदि चक्षुः और घट अयुतिसद्ध होते तो उनका परस्पर समवाय सम्वन्ध होता । परन्तु यह दोनों अयुतिसद्ध नहीं हैं इसलिए उनका सम्वन्ध संयोग ही है]

इसी प्रकार अन्तःकरण मन से जब आत्मविषयक ज्ञान होता है तब मन, इन्द्रिय और आत्मा अर्थ [होता है और] इन दोनों का सम्बन्ध संयोग ही होता है। [यह दो उदाहरण संयोग सिन्नकर्ष के दिये। इनमें से प्रथम वाह्येन्द्रिय के सिन्नकर्ष का और दूसरा अन्तरिन्द्रिय अन्तःकरण—मन—के सिन्नकर्ष का है। आगे संयुक्तसमवाय सिन्नकर्ष के भी इसी प्रकार के दो उदाहरण देते हैं]

२ [प्रश्न] फिर संयुक्तसमवाय का सिन्नकर्ष कब होता है ?

[उत्तर] जब चक्षुः आदि [इन्द्रिय] से घटगत रूपादिक [गुणा] का ग्रहण होता है कि घट में श्याम रूप है तब चक्षुः इन्द्रिय [और] घटरूप अर्थ [होता है] और इन दोनों का सिन्नकर्ष 'संयुक्तसमवाय' ही होता है । चक्षु से संयुक्त घट में रूप का समवाय होने से [चक्षु इन्द्रिय और घटरूप अर्थ का 'संयुक्त समवाय' सिन्नकर्ष होता है ।]

इसी प्रकार [अन्तरिन्द्रिय] मन से आत्मा में रहने वाले सुखादि [गुणों के ग्रहण होने पर यह [संयुक्तसमवाय] सिन्नकर्ष ही होता है।

[घटनत रुपादि गुणों के समान घटनत परिमाणादि का ग्रहण भी 'संयुक्तं समवाय' सम्बन्ध से ही होता है परन्तु] घटनत परिमाण आदि के ग्रहण में [इन्द्रिय और अर्थ दोनों के अवयव, दोनों के अवयवी, पहिले का अवयव और दूसरे का अवयवी या दूसरे का अवयव और पहिले का अवयवी इस प्रकार इन चार के] 'चनुष्ट्य सन्निकर्ष' को भी अतिरिक्त कारण मानना अभीष्ट है !

यथा । इन्द्रियाययवैर्थोदयविनाम् ।, २ इन्द्रियाययविनामर्थायय-यानाम् । ३ इन्द्रियाययवेरर्थायययानाम् । ४ अर्थावयविनामिन्द्रियायय-यिनां सन्निकर्षे इति ।

यदा पुनश्रक्षपा घटक्षपसमवेतं रूपत्वादिसामान्यं गृह्यते, तदा चक्षुरिन्द्रियं, रूपत्वादिसामान्यमर्थः, अनयोः सन्निकर्पः संयुक्तसमवेत-समवाय एव । चक्षःसंयुक्ते घटे रूपं समवेतं, तत्र रूपत्वस्य समवायात् ।

कदा पुनः समवायः सन्निकर्षः ?

यदा श्रोत्रेन्द्रियेण शन्दो गृह्यते तदाश्रोत्रमिन्द्रियं,शन्दोऽर्थः,अनयोः सन्निकर्पः तमवाय एव । कर्णशष्कुल्यविद्यन्नं नभः श्रोत्रम् । श्रोत्रस्या-

[वयोंकि] उस [चनुष्ट्य सिन्नकर्ष] के अभाव में [परिमाण आदि के साथ चिद्धः का] संयुक्त समवाय [सम्बन्ध] होने पर भी दूर में [पदार्थ के] परिमाणादि का [ठीक] ग्रहण नहीं होता [इसलिए परिमाणादि के ग्रहण में 'संयुक्तसमवाय' के अतिरिक्त 'चनुष्ट्य सिन्नक्षं' को भी कारण मानना आवश्यक है।

[वह] 'चतृष्ट्य सिक्तक्षं' [इस प्रकार होगा] जैसे १ इन्द्रियावयव और अर्थावयवी का [सिक्तिक्षं] २ इन्द्रिय अवयवी के साथ अर्थ के अवयवीं का । ३ इन्द्रिय के अवयवों के साथ अर्थ के अवयवों का और ४ इन्द्रिय अवयवी और अर्थावयवी का सिक्तक्षं।

३ जब पदाः से घटरूप में समवेत रूपत्व आदि सामान्य का प्रह्णा किया जाता है तब चद्यः इन्द्रिय, रूपत्वादि सामान्य प्रथं और उन दोनों का सिन्नकर्ष 'संयुक्तसमवेतसमवाय' ही होता है। क्योंकि चद्यः से संयुक्त घट में रूप समवाय सम्बन्ध में रहता है और उस [रूप] में रूपत्व [जाति] का समवाय [सम्बन्ध] है। [इसिनिए रूपत्व जाति के साथ चद्यः का परम्परया 'संयुक्तसमवेतसमवाय' सम्बन्ध हुआ]

४ शिर 'समवाय' सन्निक्यं कव होता है ?

जय श्रीविन्त्रिय से शब्द का ग्रहण होता है तब श्रीव इन्द्रिय और शब्द अर्थ [ऐता] है, और इन दोनों का सम्बन्ध समवाय हो [होता] है। [वयोंकि] कर्णश्रायुक्ती [अर्थात् राष्टुक्ती कचीड़ी के आकार का बना जो कर्ण का बाल गोलक उस] से घिरा हुआ [उसका मध्यवर्त्ती] आकाश श्रीव है। [अर्थात् श्रीवेन्त्रिय आकाश स्वरूप ही है आकाश से अतिरिक्त नहीं]। इसिन्य श्रीव के आकाश रूप होने से और शब्द के आकाश का गुन्त होने तथा गुल गुन्ती का समबन्ध होने से ['कर्लश्रक्ती अवस्थित 'आकाश' स्व

काशात्मकत्वाच्छव्दस्य चाकाशगुणत्वाद् गुणगुणिनोश्च समवायात्। कदा पुनः समवेतसमवायः सन्निकर्षः ?

यदा पुनः शब्दसमवेतं शब्दत्वादिकं सामान्यं श्रोत्रेन्द्रियेण गृह्यते, तदा श्रोत्रमिन्द्रियं, शब्दत्वादि सामान्यमर्थः । अनयोः सन्निकर्षः समवेत-समवाय एव । श्रोत्रसमवेते शब्दे शब्दत्वस्य समत्रायात् ।

कदा पुनविशेष्यविशेषणभाव इन्द्रियार्थसन्निकर्षो भवति ?

यदा चक्षुषा संयुक्ते भूतले घटासावो गृहाते 'इह भूतले घटो नास्ति' इति, तदा विशेष्यविशेषणभावः सम्बन्धः । तदा चक्षुःसंयुक्तस्य भूतलस्य

श्रोत्रेन्द्रिय के साथ आकाश के गुगारूप शब्द का गुगागुगाभाव मूलक समवाय सम्बन्ध होने से श्रोत्र से शब्द का ग्रहण समवाय सम्बन्ध से ही होता है।]

५ [प्रश्न] फिर 'समवेतसमवाय' सिन्नकर्षं कब होता है ?

[उत्तर] फिर जब शब्द में समवाय सम्बन्ध से रहने वाले शब्दत्व आदि सामान्य [जाति] का श्रोत्रेन्द्रिय से ग्रहण होता है तब श्रोत्र इन्द्रिय और शब्दत्व आदि सामान्य अर्थ [है] इन दोनों का सिन्नकर्ष 'समवेतसमवाय' ही [होता है] । श्रोत्र [इन्द्रिय] में समवाय सम्बन्ध से रहने वाले शब्द में शब्दत्व [जाति] का समवाय [सम्बन्ध] होने से । [श्रोत्रेन्द्रिय से शब्दत्व जाति का ग्रहण समवेत समवाय सम्बन्ध से ही होता है ।]

६ [प्रश्न] फिर 'विशेष्य विशेषग्भाव' [नामक] इन्द्रिय और अर्थ का सिन्नकर्ष कव होता है ?

[उत्तर] जब चक्षु से संयुक्त भूतल में, 'यहाँ भूतल में घट नहीं है' इस प्रकार घटाभाव का ग्रहण होता है तब विशेष्य विशेषणभाव सम्बन्ध होता है। तब चक्षु से संयुक्त भूतल का घटाभाव विशेषण होता है [और] भूतल विशेष्य होता है।

इस प्रकार इन्द्रिय-सम्बद्ध भूतल में घटाभाव के विशेषण होने से घटाभाव के साथ इन्द्रिय का परम्परा से 'इन्द्रियसम्बद्धिवशेषणता' सम्बन्ध होता है। इसी प्रकार जब 'भूतलिनष्टः घटाभावः' इस प्रकार की प्रतीति होती है तब घटाभाव विशेष्य होता है और भूतल विशेषण होता है। उस समय इन्द्रिय का घटाभाव के साथ 'इन्द्रियसम्बद्धिवशेष्यता' सम्बन्ध होता है। इस प्रकार इन्द्रिय का अभाव के साथ कहीं 'इन्द्रियसम्बद्धिवशेष्यता' और कहीं 'इन्द्रियसम्बद्धिवशेषणता' सम्बन्ध होता है। इसी को संनेष में 'विशेष्यिवशेषणभाव' सम्बन्ध कहा है।

विशेष्यविशेषणभाव सम्वन्ध के अन्तर्गत एक कोई और भी सम्बन्ध होना आवश्यक है। जैसे 'घटवट् भूतलम्' इस प्रतीति में भूतल विशेष्य है। और घट घटाद्यभावो विशेषणं, भृतलं विशेष्यम्। यदा च मनःसंयुक्त आत्मिन मुखाद्यभावो गृह्यते 'अहं सुखरिहत' इति, तदा मनःसंयुक्तस्यात्मनः मुखाद्यभावो विशेषणम्। यदा श्रोत्रसमवेते गकारे घत्वाभावो गृह्यते तदा श्रोत्रसमवेतस्य गकारस्य घत्वाभावो विशेषणम्।

तरेवं संनेपतः पञ्चविधसम्बन्धान्यतमसम्बन्धसम्बद्धविशेपणविशे-च्यभावलक्ष्णेनेन्द्रियार्थसन्निकर्पण अभाव इन्द्रियेण गृहाते ।

उसका विशेषण है। भूतल और घट का संयोग संबन्ध है। इस लिये भूतल में घट संयोग सम्बन्ध से विशेषण है, यह कहा जा सकता है। इसी प्रकार 'पटयन्तस्तन्तवः' इस प्रतीति में तन्तु विशेष्य है पट विशेषण है। इन दोनों का समवाय सम्बन्ध है। इसिलिए तन्तु में पट समवाय सम्बन्ध से विशेषण है। इस प्रकार विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्ध के अन्तर्गत कोई एक सम्बन्ध और होना चाहिए। वह सम्बन्ध ऊपर गिनाए हुए सम्बन्धों में से ही कोई हो सकता है। उपर इन्द्रिय और अर्थ के छः प्रकार के सम्बन्ध गिनाए हैं। इनमें से एक तो स्वयं विशेष्यविशेषण भाव ही है। इसलिए उसको छोट्कर शेष पींच सम्यन्ध और रह जाते हैं जो इस विशेष्यविशेषण भाव सम्यन्ध के नियामक हो सकते हैं इसलिए उन पद्मविध सम्यन्धों में से अन्यतम सम्यन्ध से घटादि विशेषण भृतलादि विशेष्य के साथ सम्बद्ध हो सकते हैं। और जिस सम्बन्ध से घटादि भाव पदार्थ भृतलादि में विशेषण होते हैं उन घटादि का अभाव भी उसी सम्बन्ध से भृतल आदि में विशेषण होता है । इसलिए पूर्वोक्त पद्मविध सम्पन्ध में से अन्यतम सम्बन्ध द्वारा घटाभावादि भृतलादि में विशेष्य या विशेषण हो। सकते हैं । इसी विशेष्यविशेषण भाव से चतुः आदि द्वारा घटाभाषादि का ग्रहण होता है। ऊपर संयोग सम्बन्ध का उदाहरण दिया था, आगे समवायादि सम्बन्ध के भी उदाहरण देकर इस बात को स्पष्ट करेंगे।

और जब मन से संयुक्त आतमा में गुखादि [गुणों] का अभाव 'में सुफ़रहित हैं' एस रूप में गृहीत होता है तब मन से संयुक्त आतमा में सुखाभाव [ममबाय सम्बन्ध में] बिशेषण होता है। [और] जब श्रोत्र में समबायसम्बन्ध ने रहने पाले गुजार में घत्व आदि [जाति] का बभाव गृहीत होता है। तब श्रोत्रसमवेत गुजार का प्रत्याभाव [समवेत समबाय सम्बन्ध से] विशेषण होता है। [और उनका प्रहण विशेष्यविशेषणभाव सम्बन्ध से होता है]

रम प्रकार संक्षेप में [१ संयोग, २ संयुक्तसम्बाय, ३ संयुक्तसमदेवसम्बाय, ४ समयाव और ४ समदेवसम्बाय रन] पांच प्रकार के सम्बन्धों में किसी एक एवं समवायोऽपि । चक्षुःसम्बद्धस्य तन्तोर्विशेषणभूतः पटसमवायो गृह्यते 'इह तन्तुषु पटसमवाय' इति ।

तदेवं घोढा सन्निकर्षो वर्णितः । संग्रहश्च-

अक्षजा प्रमितिर्देघा सिवकल्पाविकल्पिका। करगां त्रिविधं तस्याः सिक्तकर्षश्च षड्विधः॥ घट—तन्नील—नीलत्व—शब्द—शब्दत्वजातयः। अभावसमवायौ च ग्राह्याः सम्बन्धषट्कतः॥

सम्बन्ध से सम्बद्ध विशेष्यविशेषणभाव रूप इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से अभाव का इन्द्रिय द्वारा [ही] ग्रहण किया जाता है।

इसी प्रकार समवाय भी [विशेष्य विशेषण भाव सम्बन्ध द्वारा] इन्द्रिय से ही गृहीत होता है। चक्षु से संयुक्त तन्तु का विशेषणभूत पटसमवाय 'इन तन्तुओं में पटसमवाय [सम्बन्ध से] है' इस [प्रतीति] में [विशेष्यविशेषणभाव सम्बन्ध से] गृहीत होता है।

इस प्रकार छः प्रकार के सिन्नकर्ष का वर्णन किया गया। और [इस सव] विषय का [संग्रह] संक्षेप [इस प्रकार] है।

[इन्द्रिय और अर्थ के सिन्नकर्ष से उत्पन्न] इन्द्रियजन्य [प्रत्यक्ष] प्रमिति दो प्रकार की है एक सिवकल्पक और दूसरा निविकल्पक । उस [प्रत्यक्ष प्रमा] के करण [१ कभी इन्द्रिय २ कभी इन्द्रियार्थ-सिन्नकर्ष, और ३ कभी निविकल्पक ज्ञान] तीन प्रकार के हैं और [इन्द्रिय तथा अर्थ का] सिन्नकर्ष [१ संयोग, २ संयुक्तसमवाय, ३ संयुक्तसमवेतसमवाय, ४ समवाय, ५ समवेतसमवाय और ३ विशेष्यविशेषणभाव] छः प्रकार का है ।

[इस छः प्रकार के सिन्नकर्ष से क्रमशः] १ घट [का १ संयोग सम्बन्ध से] [घट] में रहने वाले नील [रूप गुंग का ग्रहण संयुक्तसमवायसम्बन्ध से और उस नील गुंग में रहने वाली जाति] नीलत्व [का ३ संयुक्तसमवेतसमवाय सम्बन्ध से तथा] शब्द [रूप गुंग का कर्णशब्कुली से अविच्छन्न आकाश रूप श्रोत्र से समवाय सम्बन्ध से] और [उस शब्द में रहने वाली] शब्दत्व जाति [का समवेतसमवाय सम्बन्ध से] तथा अभाव और समवाय [का विशेष्य-विशेषगाभाव से] का छः सम्बन्धों से [यथाकम] ग्रहण होता है।

अलौकिक सन्निकर्ष-

उपर जिन छः प्रकार के इन्द्रियार्थसन्निकर्पों का वर्णन किया है वे सव छोकिक सन्निकर्प हैं। इनके अतिरिक्त तीन प्रकार के अछोकिक सन्निकर्प भी माने गये हैं। १ 'सामान्यलक्षणा प्रत्यासित' २ 'ज्ञानलक्षणा प्रत्यासित' और ३ 'योगज प्रत्यासित्त'। इनका वर्णन करते हुये 'न्यायसिद्धान्तमुक्तावलीकार' श्री विश्वनाथ ने लिखा है—

'अलौकिकस्तु व्यापारस्त्रिविधः परिकीर्तितः । सामान्यलच्णो ज्ञानलच्णो योगजस्तर्था ॥'

१ इनमें से योगज सिन्नकर्ष सबसे अधिक स्पष्ट है। योगियों को भूत, भिवण्यत, सूचम, व्यवहित, विष्रकृष्ट सभी वस्तुओं का प्रत्यच्च हो सकता है। व्यवहित, भूत, भिवण्यत् आदि की वस्तुओं के साथ छोकिक इन्द्रिय और अर्थ का सिन्नकर्ष नहीं बन सकता है अतए ब बहां योगज सामर्थ्य से अर्छोकिक इन्द्रियार्थ सिन्नकर्ष हो जाता है। वह भी 'युक्त' और 'युक्तान' भेद से दो प्रकार का होता है। 'युक्त' योगी को सर्वदा भान होता है और 'युक्तान' को चिन्ता करने से अर्थ का भान होता है।

'युक्तस्य सर्वदा भानं चिन्तासहकृतोऽपरैः।'

२ 'ज्ञानलक्षणा प्रत्यासित्र'का उदाहरण 'सुरभि चन्दनखण्डम्' यह ज्ञान है। एक दिन वाजार में किसी ने चन्दन के दुकड़े को सुँघकर परीचा कर निश्रय कर लिया कि यह सुगंधित चंदन का दुकड़ा है। दूसरे दिन किसी ब्राहक ने चह चंदन का इकड़ा उस व्यक्तिको दिखलाकर उसके विषय में उसकी सम्मति पूर्ला। तो उसने दूर से ही उसको देखकर कहा कि यह सुगन्धित चन्दन है। यहाँ उसने चंदन को आँख से तो देखा। परन्तु इस समय उसकी गन्ध को घाणेन्द्रिय से ग्रहण नहीं किया है फिर भी 'सुरभिचन्दनखण्डम्' यह प्रतीति हो रही है। इस प्रतीति में चन्दन, उसमें रहने वाली चन्दनत्व जाति, और उसके सीरभ गुण, इन तीनों का प्रत्यन्न होता है इसमें से चंदन के साथ चन्नु का संयोग सम्बन्ध, और पन्दनस्य सामान्य के साथ संयुक्तसमवाय सम्यन्ध होता है। यह दोनों छीकिक सिवकर्प के अन्तर्गत ही हैं। परंतु सौरभ के साथ तो चच्च का लौकिक सिवकर्प नहीं यन सकता है। अतएव उसके साथ 'ज्ञानलज्ञणा प्रत्यासत्ति' रूप अलैकिक सिवकर्ष वनता है। यहाँ चचु का और सोरभ का चचुःसंयुक्तमनःसंयुक्तात्मसः मपेनज्ञानरुपेण' अथवा 'चचुःसंयुक्तात्मसमयेतसंस्काररूपेण' अर्थात् चचु से संयुक्त वो मन उससे संयुक्त जो आत्मा उस आत्मा में समवेत जो सौरभगुण का ज्ञान धमया उस सीरभज्ञान से उत्पन्न संस्कार के द्वारा चडुः से ही उस मीरभ का लटीकिक सन्निकर्ष द्वारा बहुण हो जाता है। इसहिये सीरभ के चष्ट का विषय

६, २ म्यायसिद्धान्तमुक्तावली ६२, ६६ ।

न या' इस प्रकार का संगय हो नहीं यन सकता है। द्योंकि प्रतिमान ध्रम और यहि का तो सम्बन्ध गृहीन ही है। उनमें ध्यभिचार शहा हो ही नहीं सकती। श्रीर काजान्तर देशान्तर के भूम का ब्रह्ण 'सामान्यलक्ष्मा प्रस्वासत्ति' हारा ही हो सकता है धनवृत्र 'सामान्यलघमा प्रत्यायत्ति' अवस्य माननी चाहिए । इसी हिए आचार्य पराधर मिश्र ने 'सामान्यत्ररूण।' को न मानने वाले श्रीरयुनाय िरोसी। हा, जो कि काणे थे, उपहास करते हुए कहा था:-

> 'वर्षोजपानकृत् काण ! संशये जाप्रति स्फटे । यामान्यलवृणा कस्माद्करमाद्पलप्यते ॥'

मर्कभाषाकार ने केवल पोटा लौकिक सन्निकर्ष का ही प्रतिपादन कियाई । क्षप्रिय हिल्ह होने से ब्रिविध अटोकिक सम्निकर्ष का प्रतिपादन नहीं किया है। हसने छपनी 'दर्जनसीमांसा' से इस ब्रिविध अलैकिक सक्तिकर्प का निरूपण एक प्रकार किया है-

एत्वियार्थयक्षिकप् दर्शयति—

न्यायादी प्राप्यकारिखमिन्द्रियाणां चदिष्यते । विदिन्द्रियार्थसम्बन्धजिज्ञासां सन्तनोति वै॥

लीडिकोड्लीकिकधेति स तु तावद् हिधावृतः ।

पटविधा हौकिकस्तन्न न्निविधशास्यहाँकिकः॥

अर्थावियां क्षित्रपं विधा विभावते-

भानलपानस्यन्धर्त्था यामान्यल्बलः

योगजर्यति विज्ञेयिखिषिषोऽयम्लीकिकः ॥

तथ शामलज्जापस्यायसि दर्शयनि-

घन्दनग्रहणे दुराव् सीरभं चत् गृहाते ।

छ।नल्डणसम्बन्धजन्वं नघाड्यं मनम्॥

छानं गुणा निरंघोऽना नांडाभेटोऽग्र विस्ते ।

सीरमांने नमृतिगांनी चाषुपं ज्ञानलच्यात ॥

मामाम्यत्र्वप्रमान्यां दर्वपति—

प्सादिसहचारोध्यं सर्वप्रसादिगोचरः मन् , व्याप्ति प्राह्मेत् वनमान्यता सामान्यत प्रणा।।

सर्वाक्षिमहत्त्वारोऽयं प्रमेष्यन्तिहरेषु

क्यं पृष्टेत सामान्यतक्या देख मन्तरे॥

६. दर्शन सीसांदा १ ।

न होने पर भी ऐसे स्थल में 'सुरिभ चन्दनखण्डम् इस ज्ञान को चाज़ुप प्रत्यत्त मानते हैं। इसी के लिये नैयायिक 'ज्ञानलज्ञणा प्रत्यासत्ति' स्वीकार करते हैं।

३ तीसरी 'सामान्यलत्तणा प्रत्यासित' मानी जाती है। जब हम एक वस्तु का ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं तो उस प्रकार की समस्त वस्तुओं को अपने-आप समझ लेते हैं। हर एक वस्तु के ज्ञान के लिये अलग प्रयत्न नहीं करना पड़ता है। उनमें रहने वाले सामान्य धर्म के द्वारा एक वस्तु के ज्ञान से ही सजातीय समस्त वस्तुओं का सामान्य ज्ञान हो जाता है। यह ज्ञान सामान्य के आधार पर होता है इसल्ये अन्य पदाथों के साथ लोकिक सिन्नकर्पन होने पर भी सामान्य द्वारा उन सबके साथ अलौकिक सिन्नकर्प हो जाने से उन सबका ज्ञान हो सकता है। जैसे महानस में धूम और बिह्न को देखते हैं। तो वहाँ धूमत्व सामान्य से समस्त धूमों का और विह्नत्व सामान्य से समस्त बिह्नयों का प्रत्यत्त हो जाता है। तब ही धूम सामान्य और बिह्न सामान्य की न्याप्ति का प्रहण होता है। इसके लिये 'सामान्यलत्त्वणा प्रत्यासित्त' को मी एक अलौकिक सिन्नकर्प माना है।

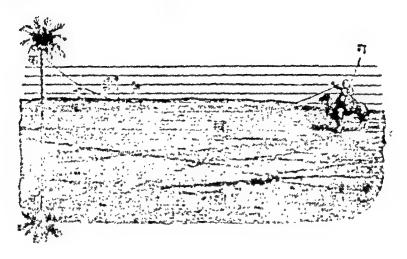
सामान्य-लच्चणा और ज्ञानलच्चणा प्रत्यासित में परस्पर यह भेद है कि सामान्य लच्चणा प्रत्यासित में धूमत्व और विहत्व रूप सामान्य के आश्रयभूत जो धूम और विह हैं उनके साथ इन्द्रिय का सिन्नकर्प होता है और सामान्य के द्वारा ही न्यविहत विष्रकृष्ट या अतीत, अनागतधूम और विह्न रूप आश्रय के साथ भी सिन्नकर्प होता है। परन्तु ज्ञानलच्चणा प्रत्यासित में आश्रय के साथ नहीं अपितु जिसका ज्ञान होता है उसी के साथ सिन्नकर्प होता है। 'सुरिभ चन्दन-खण्डम' इस प्रतीति में चन्दनखण्ड के साथ नहीं अपितु साचात् सौरभ के साथ ही 'ज्ञानलच्चणा प्रत्यासित्त' से चच्च का सिन्नकर्प होता है। और सामान्य-लच्चणा के स्थल में धूमत्व और विहत्व सामान्य के साथ नहीं अपितु उनके आधारभूत धूम और विह्न के साथ सामान्य द्वारा इन्द्रिय का अलौकिक सिन्नकर्प होता है। जैसा कि कहा भी है।

'आसित्तराश्रयाणान्तु सामान्यज्ञानमिष्यते । विषयी यस्य तस्यैव न्यापारो ज्ञानलचर्णः॥'

ज्ञानल्जणा और सामान्यल्जणा प्रत्यासित के विषय में सब लोग एक मत नहीं हैं। स्वयं नैयायिकों सें भी रघुनाथ शिरोमणि आदि सामान्यल्जणा प्रत्या-सित को नहीं मानते हैं। परन्तु सामान्यल्जणा प्रत्यासित मानने वालों का कहना है कि यदि सामान्यल्जणा प्रत्यासित न मानी जाय तो 'धूमो विद्वन्याप्यो

१. न्यायमुक्तावली ६५

परन्तु प्रकाश की किरणों के 'साध्यम' रूप वायुसण्डल में अत्यन्त वेग से परिवर्गन होने से उक्त 'वकीभवन' नियम के अनुसार किरणों के मार्ग में परिवर्गन होने के कारण वृद्ध आदि का उच्टा प्रतिविग्य दीन्वने लगता है। जैसा कि निम्नोंकित चित्र से प्रकट होगा।



सर् सरीचिका

एस चित्र में चाई ओर एक एस चढ़ा है। इस वृद्ध के जपर के भाग से प्रतिशिक्त होकर जो प्रकाश की किरण चलती है वह रेगिस्तान की चायु के साध्यम में अति चेंग से परिवर्तन होने के फारण अपने मार्ग से विचलित होते-होने 'कान्तिबिन्दु' तक जा पहुँचती है। और फिर चहाँ से 'प्रतिग्रेप नियम' के अनुसार उनने ही अंदा का कोण चनाते हुए प्रतिन्निस होकर दूसरी ओर देगने चाल की और में पहुँचती है। देगने चाला अभ्यासवश जिधर से किरण आ वहीं है उसकी सीच में अर्थ को देगता है जिसका परिणाम यह होता है कि एस वा पनों वाला जपर वा साग उसको नीचे की और दीखता है और नीचे का जब वाला भाग हती प्रक्रियास उसे जपर दीसने लगता है। अर्थात हुए उन्हा दीमता है। तम देगने पाले की यह प्रतीत होता है कि मानो पानी में पेन वा उच्छा प्रतिविश्य पर रहा है। हसीने वह पानी समझ पर वहाँ जाता है। परन्तु पानी पहीं पाना है। यह 'मरमर्राचिशा' की पैज्ञानिक प्रक्रिया मार्ग जाती है।

सराधार के बायुसण्डल में जो अध्यन्त द्यायता से परिवर्षन होता है उसका बारण सभी की अधिकता ही होती है। सरमुसि के अध्यधिक उन्ध होंसे के बारण जो बायु सुनार पा स्वर्ध करती है यह मुख्य उच्चा हो राजी है। विकास के साधारण नियम के अनुसार सभी में बस्तु हल्ही हो जाती है। और ध्मश्च विह्नव्याप्योऽयं न वेत्येवं हि संशयः।
नोपपद्येत सामान्यल्चणा चेन्न सम्भवेत्॥
अत एव पुरा गीतं पद्यं पचधरैरिदम्।
श्रीमन्तं रघुनाथं तु समुद्दिश्य विनोदतः॥
'वन्नोजपानकृत् काण! संशये जाप्रति स्फुटे।
सामान्यल्चणा कस्मादकस्मादपल्प्यते ॥

योगजप्रत्यासिंतं दर्शयति—

स्दमे व्यवहिते दूरेऽतीतेऽर्थेऽनागते तथा। प्रत्यचं योगिनां ज्ञैयं सन्निकर्षातु योगजात् ॥ चाज्जपप्रत्यच का वैज्ञानिक प्रकार ।

इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्प से अर्थ का ग्रहण होता है। इस प्रसङ्ग में चचु के साथ घटादि अथों के सिन्नकर्प को लेकर बहुत चर्चा हुई है। चन्नु शरीर देश में होती है और घटादि अर्थ शरीर से अलग भिन्न देश में होते हैं। ऐसी दशा में उन दोनों का सम्बन्ध कैसे होता है ? न तो अर्थ उठकर चच्च के पास भाता है और न चन्न चलकर घटादि अर्थ के पास जाती दीखती है। तव उनका संयोग कैसे होता है। इस विषय में आधुनिक 'प्रकाश विज्ञान' का सिद्धान्त यह है कि प्रकाश की जो किरणें पदार्थ पर पड़ती हैं वे वहाँ से प्रतिचिप्त होकर देखने वाले की आँख तक पहुँचती हैं और देखने वाले के नेत्र की कनीनिका के भीतर से जाकर 'रेटीना' नामक केन्द्र पर पदार्थ का प्रतिविभ्व उत्पन्न करती हैं। इसी से पदार्थ का दर्शन होता है। 'प्रकाश विज्ञान' का यह भी सिद्धानत है कि सामान्यतः प्रकाश की किरणें विल्कुल सीधी चलती हैं। परन्तु जब उनकी गति के माध्यम में घन और विरल भाव का अन्तर होता है तय किरणों का मार्ग एक नियम के अनुसार उस स्थान पर यनने वाले 'लम्ब' की ओर या उससे दूर होता जाता है। यह किरणों का वकीभवन एक विशेष थिन्दु जिसे यह 'कान्तियिन्दु' [किटिकल प्याइंट] कहते हैं, तक होता है। उस बिन्दु पर पहुँच कर किरण फिर उतने ही अंश का कोण बनाते हुए उल्टी प्रतिचित्र होने उगती है। इस प्रक्रिया का प्रयोग विशेषरूप से 'सरुमरीचिका' के उदाहरण में होता है। मरस्थल में अत्यधिक गर्मी के समय यात्री आदि को रेत में भी पानी टीख़ने छगता है। ऐसे अवसर पर वास्तविक पानी तो नहीं दीखता है

१. दर्शन भीमांसा ४।

हल्की वस्तु सदा ऊपर रहती है। इसिलये गर्म वायु भी हल्की होकर ऊपर जाने लगती है और उसका स्थान लेने के लिए ऊपर की ठंडी वायु नीचे आने लगती है। परन्तु नीचे आकर भूमि का स्पर्श होते ही वह भी गर्म और हल्की होकर ऊपर जाने लगती है। इस प्रकार वायुमण्डल में अत्यन्त शीव्रता से परिवर्तन होने लगता है। इसी परिवर्तन के वेग के कारण मरस्थल में ऑधियाँ बहुत अधिक आती हैं और यही वायुमण्डल का परिवर्तन प्रकाश की किरणों के मार्ग परिवर्तन के द्वारा 'मरुमरीचिका' या 'मुगतृष्णा' आदि का कारण होता है। 'मरीचि' शब्द का अर्थ किरण होता है। मरस्थल के वृत्त आदि से प्रतिचिन्न होने वाली प्रकाश की किरणों के मार्ग के 'माध्यम' में घन विरल भाव के तारतम्य से उनकी गित में क्रिक्ष परिवर्तन द्वारा वृत्त आदि का उल्टा प्रतिविन्व सा दीखने लगने के कारण ही मरस्थल में जल की मिथ्या प्रतीति होने लगती है। इसीलिए उस जल के मिथ्या ज्ञान को 'मरुमरीचिका' कहा जाता है।

न्यायदर्शन के भाष्यकार वास्यायन ने प्रत्यच सूत्र के भाष्य में लगभग इसी रूप में 'मरुमरीचिका' का उल्लेख इस प्रकार किया है:—

'व्रीष्मे' मरीचयो भौमेनोष्मणा संसृष्टाः स्पन्दमाना दूरस्थस्य चन्नुषा सन्नि-कृष्यन्ते । तत्रेन्द्रियार्थसन्निकर्षादुद्कमिति ज्ञानसुरपद्यते । तरप्रस्यन्तं प्रसज्यत अत आह अन्यभिचारीति'।

अर्थात् ग्रीष्मकाल में पृथिवी की गर्मी के कारण अपने मार्ग से विचलित होकर प्रकाश की किरणें दूरस्थ पुरुष की आँखों में पहुँचती हैं। इसके कारण उसको वहाँ जल का ज्ञान होता है। यह ज्ञान व्यभिचारी ज्ञान है। वह प्रत्यच की श्रेणी में न आ जाय इसलिए सूत्रकार ने प्रत्यच के लच्चण में अव्यभिचारी पद का ग्रहण किया है।

भाष्यकार ने प्रकाश की किरणों के मार्ग परिवर्तन के लिए 'स्पन्दमानाः' पद का प्रयोग किया है। 'स्पिदि' धातु जिससे 'स्पन्दमाना' पद वना है, का अर्थ 'स्पिद किंचिचलने' है। अर्थात् प्रकाश की किरणों में परिवर्तन माध्यम के परिवर्तन के अनुसार थोड़ा-थोड़ा होता है इस प्रकार यह अनुमान किया जा सकता है कि 'प्रकाश विज्ञान' का यह सिद्धान्त प्राचीन आचार्यों को भी विदित था।

हमने अपनी दर्शनमीमांसा में इन्द्रिय तथा अर्थ के सन्निकर्ष देश की चर्चा करते हुए इस विषय में लिखा है—

१ न्यायदर्शन चात्स्यायन भाष्य १, १, ४।

रमनोऽर्थस्य विशेषावधारणप्रधाना वृत्तिः प्रत्यत्तं प्रमाणम् । फलमविशिष्टः पौरुपे-यश्चित्तवृत्तिवोधः' ।

वाचरपति मिश्र तथा विज्ञानभिक्षु का मतभेद-

वृद्धिवृत्ति का पुरुष अथवा आत्मा के साथ सम्बन्ध किस प्रकार होता है इस विषय में सांख्य के आचार्यों में दो प्रकार के मत हैं। 'वाचस्पति मिश्र' के मत से 'वृद्धिवृत्ति' में पुरुष का प्रतिविम्ब होता है और सांख्य सूत्रों के 'सांख्य-प्रवचन भाष्य' के लेखक श्री विज्ञान भिन्न ने पुरुष में चित्तवृत्ति का प्रतिविम्ब माना है। वाचस्पति मिश्र ने सांख्यतस्वकौ मुदी [पाँचवीं कारिका की ब्याख्या] में प्रत्यन्त का निरूपण करते हुए लिखा है।

''सोऽयं बुद्धितस्ववर्तिना ज्ञानसुखादिना तत्प्रतिविम्वितस्तच्छायापत्याज्ञा-नसुखादिमानिव भवति'।

'तत्प्रतिबिम्बितः' पद से वाचस्पित मिश्र ने अन्तः करण अथवा बुद्धिवृत्ति में पुरुप के प्रतिबिम्ब का निर्देश किया है। इसके विपरीत विज्ञानभिन्न 'चित्' अर्थात् आत्मा रूप दर्पण में बुद्धिवृत्ति का प्रतिबिम्ब मानते हैं। विज्ञानभिन्न ने अपने मत के समर्थन में पुराण का निम्न वचन उद्धत किया है—

तैस्मिश्चिद्दर्पणे स्फारे समस्ता वस्तुदृष्टयः । इमास्ताः प्रतिविम्वन्ति सरसीवतटद्रमाः ॥

प्रत्यत्त के विषय में पाश्चात्य मत-

भौरतीय दर्शन के विद्यार्थियों को यह जानकर आश्चर्य होगा कि जहाँ पाश्चास्य 'विज्ञान' विशुद्ध प्रस्यच प्रधान है वहाँ पाश्चास्य 'दर्शन' में प्रस्यच प्रमाण को कोई महस्व नहीं दिया गया है। अपितु अधिकांश विद्वान् प्रस्यच-विरोधी से हैं। यूनान के प्रारम्भिक दार्शनिकों में हेराक्कीटस और पार्मिनिडीज़ दोनों ही प्रस्यच को कोई महस्व नहीं देते हैं। विशेषतः दूसरे ने इन्द्रियजन्य ज्ञान की अस्यन्त अवहेलना की है। सुकरात और लैप्टो भी इन्द्रियजन्य ज्ञान को विशेष महस्व नहीं देते हैं। सुकरात धारणात्मक [कन्सैपुचअल] ज्ञान का पचपाती है और प्लैटो दर्य जगत् को वस्तु जगत् की छायामात्र मानता है। डैकार्टे स्पिनोज़ा और लिवनीज़ आदि दार्शनिक तो विशुद्ध बुद्धिवादी दार्शनिक हैं और कांट भी शुद्ध बुद्धि को ही मानने वाला है। इस प्रकार योरोप के अधिकांश विद्वानों की दृष्ट में प्रस्यच अथवा इन्द्रियजन्य ज्ञान का विशेष महस्व नहीं है। हां शेलिंग और वर्गसां आदि कुछ गिने चुने विद्वान् ऐसे हैं जिन्होंने प्रस्यच या अनुभव

१. सां० त० को ० ५। २. सांख्य प्रवचन १, १। ३. पूर्वी और पश्चिमी दर्शन पृ० ५९।

उसका कारण मानना होगा। परन्तु बौद्धमत में 'जाति' कोई भावभृत पदार्थ नहीं है। इसलिए उससे उत्पन्न होने वाला सविकरूपक ज्ञान 'अर्थज' नहीं है। इसलिए 'अर्थज' न होने से उसको प्रत्यन्न नहीं कहा जा सकता है।

वौद्ध 'जाति' को भावभूत पदार्थ नहीं मानते हैं इसका कारण यह है कि नैयायिकों की अभिमत 'जाति' नित्य पदार्थ है। 'नित्यत्वे सित अनेकसमवेतत्वम' यह जाति का लच्चण नैयायिक मानते हैं। अर्थात उनकी 'जाति' अथवा 'सामान्य' नित्य पदार्थ है। परन्तु बौद्धदर्शन का प्रथम सिद्धान्त 'चणभङ्गवाद' है। बौद्धों के मत में सब कुछ चणिक है। संसार में कोई भी नित्य पदार्थ नहीं है। अत्यव नैयायिक जिस नित्य 'जाति' को मानना चाहता है चणभङ्गवादी बौद्ध के लिए उसका मानना सम्भव ही नहीं है। फलतः बौद्ध जाति को पदार्थ नहीं मानते। इसीलिए 'सामान्य' विषयक सविकल्पक को भी 'अर्थज' न होने से वह प्रमाण नहीं मानते हैं।

अव यह प्रश्न हो सकता है कि जब बौद्ध 'जाति' या 'सामान्य' को नहीं मानते हैं तब 'जाति' का काम वह कैसे निकालते हैं। न्यायसिद्धान्त में 'जाति' का कार्य 'अनुगत प्रतीति' कराना है। 'अनुवृत्ति प्रत्ययहेतुः सामान्यम्'' अनुवृत्ति प्रत्यय अर्थात् अनुगत प्रतीति अर्थात् एकाकार प्रतीति का जो कारण है उसको 'सामान्य' कहते हैं। दश घट व्यक्ति उपस्थित है। उन सब में 'अयं घटः' 'अयं घटः' इस प्रकार की एकाकार प्रतीति होती है। इस एकाकार प्रतीति का कारण उनमें रहने वाला 'घटत्व सामान्य' है। सब घटों में घटत्व नाम का एक साधारण धर्म रहता है। इसी के कारण सब घड़ों में 'अयं घटः' 'अयं घटः' इस प्रकार की एकाकार प्रतीति होती है। इसी अनुगतप्रतीति के हेतुको 'सामान्य' या 'जाति' कहते हैं।

इस प्रकार 'जाति' या 'सामान्य' का कार्य'अनुवृत्ति प्रत्यय' अर्थात् एकाकार, प्रतीति को उत्पन्न करना है। जब वौद्ध लोग 'सामान्य' को भाव पदार्थ नहीं मानते हैं तब उनके मत में इस एकाकार प्रतीति की उत्पत्ति कैसे होती है। इस प्रश्न के सनाधान के लिए बौद्ध दार्शनिक 'अपोह' की कल्पना करते हैं। उनके 'अपोह' शब्द का अर्थ 'अतद्व्यावृत्ति' अर्थात् 'तद्भिन्न, भिन्नत्व' है। तत् शब्द से घट आदि का प्रहण करना चाहिए। अतद् माने अघट अर्थात् घट भिन्न सम्पूर्ण जगत्, उससे भिन्न फिर घट ही होगा। इसलिए प्रत्येक घट, अतद्व्यावृत्त या तद्भिन्न से भिन्न है। इसी कारण घट कहलाता है। इस प्रकार प्रत्येक घट में 'अतद्व्यावृत्ति या' तद्विन्नभिन्नत्व' जिसे 'अपोह' भी कहते हैं होने के कारण ही एकाकार प्रतीति

१. तर्कभाषा सा ० पु० ।

उसका कारण मानना होगा। परन्तु बौद्धमत में 'जाति' कोई भावभूत पदार्थ नहीं है। इसिलए उससे उत्पन्न होने वाला सिवकरपक ज्ञान 'अर्थज' नहीं है। इसिलए 'अर्थज' न होने से उसको प्रत्यच्च नहीं कहा जा सकता है।

वोद्ध 'जाति' को भावभूत पदार्थ नहीं मानते हैं इसका कारण यह है कि नैयायिकों की अभिमत 'जाति' नित्य पदार्थ है। 'नित्यत्वे सित अनेकसमवेतत्वम' यह जाति का छच्चण नैयायिक मानते हैं। अर्थात् उनकी 'जाति' अथवा 'सामान्य' नित्य पदार्थ है। परन्तु बौद्धदर्शन का प्रथम सिद्धान्त 'चणभङ्गवाद' है। बौद्धों के मत में सब कुछ चणिक है। संसार में कोई भी नित्य पदार्थ नहीं है। अत्यव नैयायिक जिस नित्य 'जाति' को मानना चाहता है चणभङ्गवादी बौद्ध के छिए उसका मानना सम्भव ही नहीं है। फलतः बौद्ध जाति को पदार्थ नहीं मानते। इसीछिए 'सामान्य' विषयक सविकरणक को भी 'अर्थज' न होने से वह प्रमाण नहीं मानते हैं।

अव यह प्रश्न हो सकता है कि जब बौद्ध 'जाति' या 'सामान्य' को नहीं मानते हैं तब 'जाति' का काम वह कैसे निकालते हैं। न्यायसिद्धान्त में 'जाति' का कार्य 'अनुगत प्रतीति' कराना है। 'अनुवृत्ति प्रत्ययहेतुः सामान्यम्'' अनुवृत्ति प्रत्यय अर्थात् अनुगत प्रतीति अर्थात् एकाकार प्रतीति का जो कारण है उसको 'सामान्य' कहते हैं। दश घट व्यक्ति उपस्थित है। उन सब में 'अयं घटः' 'अयं घटः' इस प्रकार की एकाकार प्रतीति होती है। इस एकाकार प्रतीति का कारण उनमें रहने वाला 'घटत्व सामान्य' है। सब घटों में घटत्व नाम का एक साधारण धर्म रहता है। इसी के कारण सब घड़ों में 'अयं घटः' 'अयं घटः' इस प्रकार की एकाकार प्रतीति होती है। इसी अनुगतप्रतीति के हेत्को 'सामान्य' या 'जाति' कहते हैं।

इस प्रकार 'जाति' या 'सामान्य' का कार्य'अनुवृत्ति प्रत्यय' अर्थात् एकाकार, प्रतीति को उत्पन्नकरना है। जब बौद्ध लोग 'सामान्य' को भाव पदार्थ नहीं मानते हैं तब उनके मत में इस एकाकार प्रतीति की उत्पत्ति कैसे होती है। इस प्रश्न के समाधान के लिए बौद्ध दार्शनिक 'अपोह' की कल्पना करते हैं। उनके 'अपोह' शब्द का अर्थ 'अतद्व्यावृत्ति' अर्थात् 'तद्भिन्न, भिन्नत्व' है। तत् शब्द से घट आदि का प्रहण करना चाहिए। अतद् माने अघट अर्थात् घट भिन्न सम्पूर्ण जगत्, उससे भिन्न फिर घट ही होगा। इसलिए प्रत्येक घट, अतद्व्यावृत्त या तद्भिन्न से भिन्न है। इसी कारण घट कहलाता है। इस प्रकार प्रत्येक घट में 'अतद्व्यावृत्ति या' तिझन्नभिन्नत्व' जिसे 'अपोह' भी कहते हैं होने के कारण ही एकाकार प्रतीति

१. तर्कभाषा सा ० पु० ।

मैवम् । सामान्यस्यापि वस्तुभूतत्वात् । तदेवं व्याख्यातं प्रत्यक्षम् ।

[अर्थात् वस्तुमात्र] तो परमार्थतः सत् है किन्तु सामान्य [परमार्थं सत्] नहीं। उसकी विधि रूपता [भाव रूपता] का प्रमाणों से खएडन हो जाने से और अतद्व्यावृत्ति रूप [अभाव रूप] तुच्छ होने से। [सामान्य विषयक सविकल्पक ज्ञान को अर्थज न होने से प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता है।]

यह वौद्ध का पूर्वपत्त हुआ, इसका उत्तर वहुत संत्रेप में अगली एक पंकि में यह दिया है कि सामान्य भी भावभूत पदार्थ है। इसका अभिप्राय यह है कि घटादि में जो अनुगत प्रतीति होती है इसका उपपादन करना आवश्यक है। इसके उपपादन करने के लिये बौद्ध जो 'अतद्व्यावृत्ति' रूप 'अपोह' का अवलम्बन करते हैं वह बड़ा वक्रमार्ग है। साधारणतः दश घट व्यक्तियों को देखने पर देखने वाले के मन में उनकी समानता ही प्रतीति होती है। 'अतद्व्यावृत्ति' या अघटभिन्नत्व प्रतीत नहीं होता। अतएव इस एकाकार प्रतीति का कारण भावभूत सामान्य को ही मानना चाहिए, 'अपोह' को नहीं।

हमने अपनी दर्शनमोमांसा में इस विपय को इस प्रकार लिखा है-

वैस्तुमात्रावगाहि यत् प्रत्यचं निर्विक्रहपकम् ।
तत्तु बौद्धमते सिद्धं सिवक्रहपं न सम्मतम् ।।
सामान्यं तुच्छुरूपत्वाद्धों नैव यतो भवेत् ।
तिद्विषयमतो ज्ञेयं सिवकर्ह्ण न चार्थजम् ॥
न चैकाकारबुद्ध्यापि सामान्यं संप्रसिद्ध्यति ।
यतोऽनुवृत्तिबुद्धिः सा त्वपोहादेव जायते ॥
भावभूतो न चापोहोऽतद्व्यावृत्तिरूपतः ।
तच्च तद्भिन्नभिन्नत्वमभावरूपतो मतम् ॥
अत्र तद्भिन्नभिन्नत्वेऽनुवृत्तिबुद्धिहेतुता ।
या मता सातिवकत्वाद् वस्तुतो नोपयुज्यते ॥
भावभूतमतो ज्ञेयं सामान्यं तत्र कारणम्
अर्थवत्वादतो नूनं प्रत्यचं निर्विकहपकम् ॥
[उत्तर] सामान्य के भी वस्तुभूत होने से यह ठीक नहीं है ।

इस प्रकार प्रत्यत्त की न्याख्या हो गई।

१ दर्शनमीमांसा ४ ।





'आर्द्रेन्धन संयोग' रूप धर्म, साध्य जो धृम है, उसका न्यापक है। अर्थात् जहाँ-जहाँ धूम होता है वहाँ-वहाँ आर्द्रेन्धन संयोग अवश्य होता है। यह 'साध्यन्यापकत्व' हुआ। इसके विपरीत 'आर्द्रेन्धन संयोग' साधनभूत धर्म विह का न्यापक नहीं है। अर्थात् जहाँ-जहाँ विह्न हो वहाँ-वहाँ 'आर्द्रेन्धन संयोग' का होना आवश्यक नहीं है। जैसे इसी अयोगोलक (लोहे के गोले) में अग्नि तो है परन्तु 'आर्द्रेन्धन संयोग' नहीं है। यह 'साधनान्यापकत्व' हुआ। इस प्रकार 'आर्द्रेन्धन संयोग' में 'साध्यन्यापकत्व' और 'साधनान्यापकत्व' दोनों अंश घट जाने से उसमें 'उपाधि' का पूरा लक्षण घट जाता है। इसलिए यह हेतु 'सोपाधिक' है। अर्थात् 'यत्र यत्र विह्नस्तत्र तत्र धूमः' यह सम्बन्ध स्वाभाविक नहीं औपाधिक है।

'औषाधिक सम्बन्ध' का दूसरा उदाहरण यह है कि कोई 'मेत्री' नामक छी व्यक्ति है। उसके पाँच पुत्र हें, जिनमें से चार को हमने देखा है और वह सब श्वाम वर्ण के हैं। पाँचवें पुत्र को हमने नहीं देखा है किन्तु वह गोर वर्ण का है। परन्तु जिसने मैत्री के चार पुत्रों में श्यामत्व देखा है वह उस 'भूयः सहचार दर्शन' के आधार पर 'मैत्रीतनयत्व' और 'श्यामत्व' का 'स्वाभाविक सम्बन्ध' अथवा व्याप्ति मान कर उस न देखे हुए पाँचवें पुत्र में भी श्यामत्व का अनुमान 'सः श्यामः मैत्रीतनयत्वात् परिहर्यमानमत्रीतनयस्वोमवत्' इस प्रकार कर सकता है। यहाँ 'मैत्रीतनयत्वात्' हेतु 'श्यामत्व' की सिद्धि के लिए दिया गया है। परन्तु यह हेतु 'सोपाधिक' है। इस में 'शाक-पाक जन्यत्व' रूप 'उपाधि' विद्यमान है। अर्थात् 'श्यामत्व' का प्रयोजक 'मैत्रीतनयत्व' नहीं अपितु 'शाक-पाक-जन्यत्व' है। इस प्रयोजक को ही उपाधि कहते हैं। उपाधि का लक्षण 'साध्यव्यापकत्वे सित साधनाच्यापकत्वम्' है। वह 'शाक-पाक-जन्यत्व' में पूर्ण रूप से घट जाता है। यहाँ साध्य श्यामत्व और साधन मैत्रीतनयत्व है। 'शाकपाकजन्यत्वं' साध्य रूप स्थामत्व का व्यापक है। यत्र यत्र श्यामत्वं तत्र तत्र शाकपाकजन्यत्वं' यह साध्यव्यापकत्व हुआ।

'शाक-पाक-जन्यत्व' का अभिप्राय यह है कि वालक के गौर और श्याम वर्ण पर गर्भ काल में किए गए माता के आहार का प्रभाव पड़ता है। यदि माता दुग्ध, दिध आदि पदार्थों का अधिक सेवन करती है तो बालक गौर वर्ण का होता है। इसके विपरीत यदि गर्भ काल में माता हरे शाक आदि का अधिक सेवन करती है तो बालक का वर्ण श्याम होता है। अर्थात् श्यामत्व का प्रयोजक या कारण 'मैत्रीतनयत्व' नहीं अपितु 'शाकपाक जन्यत्व' है। जहाँ-जहाँ 'शाक-पाक-जन्यत्व' होता है वहाँ-वहाँ श्यामत्व अवश्य होता है यह साध्य-ज्यापकत्व हुआ।

ग्योऽयोग्यो वा । अयोग्यस्य शङ्कितुमशक्यत्वात्, योग्यस्य चानुपत्त-भ्यमानत्वात् । यत्रोपाधिरस्ति तत्रोपत्तभ्यते । यथाप्रेपूमसम्बन्धे आर्द्रेन्धनसंयोगः । हिंसात्वस्य चाधर्मसाधनत्वेन सह सम्बन्धे निपिद्ध-त्वमुपाधिः । मैत्रीतनयत्वस्य च श्यामत्वेन सह सम्बन्धे शाकाद्यन्न-परिणतिभेदः ।

न चेहधूमस्याग्निसाहचर्येकश्चिदुपाधिरस्ति। यद्यभविष्यत्ततोऽद्रस्यत्, ततो दर्शनाभावान्नास्ति । इति तर्कसहकारिणानुपलम्भसनाथेन । प्रत्य-चेणैवोपाध्यभावोऽवधार्यते । तथा च उपाध्यभावप्रहणजनितसंस्कारसह-कृतेन साहचर्यप्राहिणा प्रत्यचेणैवधूमाग्न्योव्याप्तिरवधार्यते। तेन धूमाग्न्योः स्वाभाविक एव सम्बन्धो न त्वौपाधिकः। स्वभाविकश्च सम्बन्धो व्याप्तिः।

अप्ति के सम्बन्ध में कोई उपाधि] है तो [वह उपाधि प्रत्यक्ष होने के] योग्य है अथवा अयोग्य । [यदि प्रत्यक्ष होने के अयोग्य उपाधि है, यह कहना चाहं तो ठीक नहीं है क्योंिक] अयोग्य [है तो उस] की शङ्का करना भी उचित नहीं [जिस उपाधि का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है वह है ही इस में क्या प्रमाण होगा। इसिलिए उसकी शङ्का भी करना अनुचित है । अर्थात् अयोग्य उपाधि है यह नहीं कह सकते ।] और [प्रत्यक्ष के] योग्य [उपाधि] की उपलब्धि नहीं होती। [यत्र यत्र विह्नस्तत्र तत्र धूमः इत्यादि स्थलों में] जहाँ [आर्द्रेन्धन संयोग आदि रूप] उपाधि है वहाँ उपलब्ध होती है जैसे १ अप्ति के धूम के साथ | यत्र यत्र अप्तिस्तत्र तत्र धूमः] इस सम्बन्ध में आर्द्रेन्धन संयोग [उपाधि है तो वह उपलब्ध भी होती है] और २ हिसात्व के अधमं साधनत्व के साथ सम्बन्ध में निषिद्धत्व उपाधि है और ३ मैत्रीतनयत्व के श्यामत्व के साथ [यत्र यत्र मैत्री-तनयत्वं तत्र तत्र श्यामत्वं] इस सम्बन्ध में शाकादि अन्न परिणाम भेद [शाक-पाक-जन्यत्व उपाधि है और उपलब्ध होती है]

यहाँ धूम के अग्न के साथ साहचर्य में कोई उपाधि नहीं है। यदि होती तो दिखाई देती। दिखाई नहीं देती अतः नहीं है। इस प्रकार तर्क सहकृत और अनुपलब्धियुक्त प्रत्यक्ष से ही उपाधि का अभाव निश्चय होता है। इसलिए उपाधि के अभाव के ज्ञान से उत्पन्न संस्कार से सहकृत और भूयः सहचार दर्शन जन्य संस्कार के सहकृत [धूम तथा अग्नि के] साहचर्य को ग्रहण कराने वाले प्रत्यक्ष [प्रमाण] से ही धूम और अग्नि की व्याप्ति गृहीत होती है। इसलिए धूम और अग्नि का स्वाभाविक सम्बन्ध [को ही] व्याप्ति [कहते] हैं।

तदनेन न्यायेन धूमाग्न्योव्याप्तौ गृह्यमाणायां, महानसे यद्धूमज्ञानं तत्प्रथमम्। पर्वतादौ पत्ते यद्धूमज्ञानं तद्द्वितीयम्। ततः पूर्वगृहीतां धूमाग्न्योव्याप्ति स्मृत्वा यत्र धूमस्तत्राग्निरिति तत्रैव पर्वते पुनर्धूमं पराम्शति। अस्त्यत्र पर्वते वहिना व्याप्तो धूमइति। तदिदं धूमज्ञानं तृतीयम्।

एतचावश्यमभ्युपेतव्यम् । अन्यथा यत्र धूमस्तत्राग्निरित्येव स्यात् । इह तु कथमग्निना भवितव्यम् । तस्मादिहापि धूमोऽस्ति इति ज्ञानमन्वे-पितव्यम् । अयमेव लिङ्गपरामर्थः । अनुमितिं प्रतिकरणत्वाचानुमानम् । तस्मात्, अस्त्यत्र पर्वतेऽग्निरित्यनुमितिज्ञानमुत्पचते ।

ननु कथं प्रथमं महानसे यद्धूमज्ञानं तन्नाग्निमनुमापयति ?

इसलिए, इस प्रकार से [व्यभिचारादर्शन सहकृत भूयः सहचार दर्शन से] धूम और अग्नि की व्यप्ति के ग्रहण में महानस [रसोई घर] में जो [जितनी वार सहचार दर्शन से व्याप्तिग्रह हो, जतनी वार का सम्मिलत] धूमजान है वह प्रथम [ज्ञान है, इस व्याप्तिग्रह के वाद] पर्वतादि रूप पक्ष ['सन्दिग्धसाच्य-वान् पक्षः' जिस पर्वतादि में साध्य विह्न संग्दिग्ध अवस्था में है जसको 'पक्ष' कहते हैं] में जो धूम का ज्ञान है वह द्वितीय [ज्ञान है] जस [पर्वतादि में द्वितीय धूम दर्शन] से, पूर्व गृहीत धूम और अग्नि की 'जहाँ धूम होता है वहीं विह्नि होती है इस 'व्याप्ति' को स्मरण कर उसी पर्वत में [वाह्नि व्याप्ति विशिष्ट] धूम का फिर ['विह्निव्याप्यधूमवांश्वायं पर्वतः' इस रूप में] परामर्श करता है । इस पर्वत में विह्नि के साथ व्याप्त धूम है। यह [विह्नि व्याप्य धूमवांश्वायं पर्वतः इस प्रकार का] धूम ज्ञान, वृतीय ज्ञान [लिङ्ग परामर्श रूप] है। [इसी को 'लिङ्गपरामर्श' तथा 'अनुमान' कहते हैं। उसी से 'पर्वतो विह्निमान्' यह 'अनुमिति' होती है] इस [वृतीय ज्ञान] को अवश्य मानना होगा। अन्यथा जहां धूम

इस [तृतीय ज्ञान] को अवश्य मानना होगा । अन्यथा जहां घूम होगा वहां अग्नि होगी यह [सामान्य ज्ञान] ही होगा । यहां [पर्वत रूप स्थल विशेष में] अग्नि क्यों होनी चाहिए । इस [के उपपादन के] लिए यहां [पर्वत में] भी घूम है इस प्रकार का ज्ञान मानना चाहिए । यही [पर्वत में व्याप्तिस्मृति के बाद हुआ घूम का परामश्यं] लिङ्ग का परामश्यं [कहलाता] है और ['तस्मात् पर्वतो विह्नमान्' इस प्रकार की] अनुमित्ति के प्रति करण होने से अनुमान [कहलाता] है । क्योंकि उस [लिङ्ग परामश्यं रूप तृतीय ज्ञान] से इस पर्वत में अग्नि है इस प्रकार का अनुमिति रूप ज्ञान उत्पन्न होता है ।

[प्रथा] अनुमिति के लिए तृतीय ज्ञान तक क्यों जाते हैं। महानस में जो प्रथम [वार का] धूमज्ञान ज्ञान है उसी से अग्नि का अनुमान क्यों नहीं हो जाता है ?

सत्यम्। व्याप्तेरगृहीतत्वात्। गृहीतायामेव व्याप्तावनुमित्युदयात्। अथ व्याप्तिनिश्चयोत्तरकालं महानस एवाग्निरनुमीयताम्।

मैवम् । अग्नेर्द्देष्टत्वेन सन्देहस्यानुद्यात् । सन्दिग्धश्चार्थोऽनुमीयते । यथोक्तं भाष्यकृता । 'नानुपनब्धे न निर्णीतेऽर्थं न्यायः प्रवर्तते किन्तु सन्दिग्धे ।

अथ पर्वतगतमात्रस्य पुंसो यद्धूमज्ञानं,तत् कथं नाग्निमनुमापयति? अस्ति चात्राग्निसन्देहः। साधकबाधकप्रमाणाभावेन संशयस्य न्याय-प्राप्तत्वात्।

सत्यम् । अगृहीतव्याप्तेरिव गृहीतविस्मृतव्याप्तेरिप पुंसोऽनुमानानु-

[उत्तर] आपका प्रश्न ठीक है। [परन्तु] व्याप्ति का ग्रहण न होने से [प्रथम वार के धूमज्ञान से अग्नि का अनुमान नहीं हो सकता है [क्योंकि] व्याप्ति के गृहीत होने पर हो अनुमिति का उदय हो [सकने] ने से। प्रथमज्ञान से अनुमिति नहीं होती]

[प्रश्न] अच्छा तो व्याप्ति के ग्रहण होने के पश्चात् महानस में ही अझि का अनुमान होना चाहिए।

[उत्तर] यह [कहना भी] ठीक नहीं है। [क्योंकि महानस में] अप्ति के प्रत्यक्ष होने से सन्देह का उदय न होने से [क्याप्तिग्रह के बाद महानस में अप्ति का अनुमान नहीं हो सकता है]। और सन्दिग्ध अर्थ का ही अनुमान होता है। जैसा कि [न्याय दर्शन के] भाष्यकार [वात्स्यायन] ने कहा है [कि सर्वथा] अनुपलब्ध [अर्थात् अज्ञात] अर्थ [के विषय] में न्याय [अर्थात् अनुमान] की प्रवृत्ति नहीं होती। अौर न [सर्वथा] निर्णात अर्थ में न्याय प्रवृत्त होता है किन्तु सन्दिग्ध अर्थ में [ही न्याय अर्थात् अनुमान की प्रवृत्ति होती है।]

[प्रश्न] अच्छा [व्याप्तिग्रह के वाद] पर्वत में पहुँचे हुए मनुष्य का जो घूम ज्ञान [अर्थात् घ्याप्ति स्मृति के पूर्व का, द्वितीय ज्ञान] वह अग्नि का अनुमान क्यों नहीं कराता? यहाँ अग्नि का सन्देह तो है। [क्योंकि अग्नि के] साधक अथवा वायक प्रमारा के अभाव में सन्देह होना उचित ही है।

[उत्तर] [आपका प्रश्न] ठीक है। [परन्तु द्वितीय ज्ञान के समय व्याप्ति की स्मृति न होने से] अगृहीत व्याप्तिक पुरुष के समान [गृहीत होने पर भी जिसको व्याप्ति विस्मृत हो गई उस] गृहीत विस्मृत व्याप्तिक पुरुष को भी अनुमान को उदय न होने से व्याप्ति स्मृति के भी अनुमिति के प्रति हेतु होने से [व्याप्ति

न्याय दर्शन वात्स्यायन भाष्य १, १, १,

द्येन व्याप्तिस्मृतेर्प्यनुमितिहेतुत्वात् । घूमदर्शनाच्चोद्वुद्धसंस्कारो व्याप्तिं स्मरित । यो यो धूमवान् स सोऽप्तिमान् यथा महानस इति । तेन धूमदर्शने जाते व्याप्तिस्मृतो भूतायां यद्धूमज्ञानं तत् तृतीयं 'धूमवांश्चा-यम्' इति । तदेवाग्निमनुमापयित नान्यत् । तदेवानुमानम् । स एव लिङ्गवरामर्थः । तेन व्यवस्थितमेत—ज्ञिङ्गपरामर्शोऽनुमान्मिति ।

तचानुमानं द्विविधम् । स्वार्थं परार्थं चेति । स्वार्थं स्वप्रतिपत्तिहेतुः । तथा हि स्वयमेव महानसादौ विशिष्टेन प्रत्यक्तेण धूमाग्न्योर्व्याप्तिं गृहीत्वा-पर्वतसमीपं गतस्तद्गते चान्नौ सन्दिहानः पर्वतवर्तिनीमविच्छिन्नमृला-मभ्रंलिहां धूमलेखां पश्यन् धूमदर्शनाचोद्वुद्धसंस्कारो व्याप्तिं समरति । यत्र धूमस्तत्राग्निरिति । ततोऽत्रापि धूमोऽस्तीति प्रतिपद्यते । तस्माद्त्र पर्वतेऽअग्निरप्यस्तीति स्वयमेव प्रतिपद्यते । तस्वार्थानुमानम् ।

स्मृति के अभाव में अनुमिति नहीं हो सकती है। अतः [द्वितीय वार के] घूम दर्शन से उद्वुद्ध संस्कार [पुरुप] 'जो जो घूमवान होता है वह वह विह्नमान होता है' इस रूप में व्याप्ति को स्मरण करता है। इसिलए घूम दर्शन होने के वाद व्याप्ति स्मृति होने पर जो घूमज्ञान [होता है] वह नृतीय 'घूमवांश्वायं पर्वतः' यह पर्वत घूमवान् है इस प्रकार का जो ज्ञान होता है वही अग्नि का अनुमान कराता है। उससे भिन्न [प्रथम या द्वितीयादि] अन्य कोई नहीं। उसी [नृतीय ज्ञान] को 'अनुमान' कहते हैं। वही 'लिङ्ग परामर्श' [लिङ्ग का नृतीय ज्ञान] है। इसलिए 'लिङ्गपरामर्शो अनुमानम्' यह लक्षण स्थिर हुआ।

अनुमान के भेद--

वह अनुमान स्वार्थ [अनुमान] और परार्थ [अनुमान] इस प्रकार दो तरह का है। स्वयं अपने ज्ञान का हेतु [भूत अनुमान] स्वार्थानुमान [कहलाता] है। जैसे महानस आदि में विशेष प्रत्यक्ष से स्वयं ही घूम और अग्नि की व्याप्ति को ग्रहण कर के पर्वत के समीप गया हुआ और पर्वतगत अग्नि के विषय में [पर्वत में अग्नि है या नहीं इस प्रकार का] सन्देह करता हुआ पर्वत पर विद्यमान अविच्छिन्नमूला घूम की रेखा को देख कर, घूम के दर्धन से [संस्कार का उद्दोध हो जाने से] उद्दुद्ध संस्कार [वाला पुरुष], जहाँ घूम होता है वहाँ अग्नि होती है' इस व्याप्ति को स्मरण करता है। उसके बाद यहाँ [पर्वत में] भी घूम है इस प्रकार [नृतीय वार पर्वत में विह्न व्याप्य घूम को] जानता है। इसलिए इस पर्वत पर अग्नि भी है इस प्रकार स्वयमेव [पर्वत पर अग्नि को] जान लेता है। वही स्वार्थानुमान है।

यतु कश्चित् स्वयं धूमादिशमनुमाय परं बोधियतुं पञ्चावयवमनुमान-वाक्यं प्रयुङ्क्ते तत् परार्थानुमानम्। तद्यथा पर्वतोऽग्निमान्, धूमवत्वात्, यो योधूमवान् ससोऽग्निमान्, यथा महानसः, तथा चायं, तस्मात्तथा, इति।

अनेन वाक्येन प्रतिज्ञादिमता प्रतिपादितात् पञ्चरूपोपपन्नालिङ्गात् परोऽप्यप्तिं प्रतिपद्यते । तेनैतत् परार्थानुमानम् ।

अत्र पर्वतस्याग्निमत्वं साध्यं, धूमवत्वं हेतुः। स चान्वयव्यतिरेकी, अन्वयेन व्यतिरेकेण च व्याप्तिमत्वात्। तथा हि यत्र यत्र धूमवत्वं तत्रा-ग्निमत्वं यथा महानसे इत्यन्वयव्याप्तिः। महानसे धूमाग्न्योरन्वयसद्भा-

और जो कोई धूम से स्वयं अग्नि का अनुमान करके [उसी को] दूसरे को बोध कराने के लिए पञ्चावयव अनुमान वाक्य का प्रयोग करता है वह परार्थानुमान होता है। जैसे [अञ्चावयव युक्त अनुमान वाक्य के प्रयोग का उदाहरण देते हैं] १. यह पर्वत अग्निमान् है [यह प्रथम अवयव प्रतिज्ञा है] २. धूम युक्त होने से [यह हेतु रूप दूसरा अवयव है] ३. जो जो धूमयुक्त होता है वह वह वित्तु युक्त भी होता है जैसे रसोई घर [यह उदाहरण रूप तोसरा अवयव हुआ] ४. यह [पर्वत] भी उसी प्रकार का [धूम युक्त] है [यह चौथा अवयव उपनय रूप हुआ। इसको 'वित्वव्याप्यधूमवांश्वायं' इस रूप से वोलना चाहिए। परन्तु संक्षेप में उसको 'तथा चायं' कह कर भी व्यवहार किया जाता है। इसमें व्याप्ति और पक्षधमंता दोनों प्रतीति होती हैं। इसलिए इसको 'व्याप्तिविशिष्टपक्षधमंताज्ञान' या 'लिङ्गंपरामधं' रूप 'अनुमान' भी कहते हैं। क्योंकि इसके वाद निगमन रूप पञ्चम अवयव] इस लिए वैसा [अर्थात् अग्नियुक्त] है [इस प्रकार का ज्ञान हो जाता है जो अनुमिति रूप है। यह पाँचवाँ अवयय निगमन कहलाता है]।

[इस प्रकार] प्रतिज्ञा आदि [पाँचों अवयवों] से युक्त इस [अनुमान] वाक्य द्वारा प्रतिपादित [१ पक्षसत्त्व, २ सपक्षसत्त्व, ३ विपक्षव्यावृतत्व, ४ अवाधितविषयत्व और ४ असत्प्रतिपक्षत्व इन आगे कहे जाने वाले] पाँच रूपों से युक्त लिङ्ग [हेतु] से, दूसरा [व्यक्ति] भी अग्नि को जान लेता है। इसलिए यह 'परार्थानुमान' [दूसरे का बोधक अनुमान] है।

यहाँ [इस अनुमान में] पर्वत का अग्निमत्व साघ्य है घूमवत्व हेतु है। और वह [हेतु] अन्वय व्यतिरेकी [हेतु] है। [क्योंकि उसकी अन्वय और व्यतिरेक दोनों प्रकार की व्याप्ति में उदाहरण मिल जाते हैं अतः वह] अन्वय तथा व्यतिरेक से व्याप्ति युक्त होने से। जैसे कि जहाँ-जहाँ घूमवत्व [होता है] वहाँ-वहाँ अग्निमत्व [होता है] जैसे महानस में। यह अन्वय व्याप्ति हुई।

वात् । एवं यत्राप्निर्नास्ति तत्र धूमोऽपि नास्ति यथा महाहदे इतीयं व्यति-रेकव्याप्तिः । महाहदे धूमाग्न्योर्व्यतिरेकस्य सद्भावदर्शनात् ।

व्यतिरेकव्याप्तेस्त्वयं क्रमः। अन्वयव्याप्तौ यद्व्याप्यं तद्भावोऽत्र व्यापकः। यच व्यापकं तद्भावोऽत्र व्याप्य इति । तदुक्तम्—

> व्याप्यव्यापकभावो हि भावयोर्यादृगिष्यते। तयोरभावयोस्तस्माद् विपरीतः प्रतीयते॥ अन्वये साधनं व्याप्यं साध्यं व्यापकमिष्यते। तदभावोऽन्यया व्याप्यो व्यापकः साधनात्ययः॥ व्याप्यस्य वचनं पूर्वं व्यापकस्य ततः परम्। एवं परीक्षिता व्याप्तिः स्फुटोभवति तस्वतः ॥

महानस [रसोई घर] में घूम और अग्नि के सद्भाव होने से। इसी प्रकार जहां अग्नि नहीं होती है वहाँ घूम भी नहीं होता जैसे महाह्नद [तालाव] में। यह व्यतिरेक व्याप्ति हुई। महाह्नद में घूम और अग्नि के व्यतिरेक [प्रभाव] होने से। [वहाँ अग्नि के अभाव में घूम का अभाव होने से व्यतिरेक व्याप्ति होती है। इस प्रकार अन्वय व्याप्ति में महानस, और व्यतिरेक व्याप्ति में महाह्नद, यह दोनों उदाहरण बन जाते हैं अतएव घूमवत्व हेतु अन्वयव्यितरेकी हेतु है]

व्यतिरेक व्याप्ति [के बनानें] का तो यह कम है। [कि] अन्वयव्याप्ति में जो व्याप्य [होता है उसका अभाव यहाँ [व्यतिरेक व्याप्ति में] व्यापक [होता है] और जो व्यापक होता है उसका अभाव यहाँ व्याप्य होता है। जैसा कि [कुमारिल भट्ट ने अपने श्टोकवार्तिक नामक ग्रन्थ में] कहा है—

भाव अर्थात् सत्पदार्थो [घूम और अग्नि] का जैसा व्याप्य व्यापक भाव [घूम अर्थात् साधन व्याप्य और साध्य अर्थात् विह्न व्यापक] होता है उनके अभाव [अर्थात् वह्नचभाव और घूमामाव] का उसके उल्टा [वह्नचभाव व्याप्य और घूमाभाव व्यापक] होता है ।

अन्वय [व्याप्ति] में साधन [हेतु] व्याप्य और साध्य व्यापक होता है। उससे भिन्न [व्यतिरेक व्याप्ति] में साध्याभाव व्याप्य और सावनाभाव व्यापक होता है।

[व्याप्ति के वोलते समय] व्याप्य को पहिले [यत्र यत्र के साथ] और व्यापक को उसके वाद [तत्र तत्र के साथ] बोलना चाहिए। इस प्रकार भली प्रकार से परीक्षित हुई व्याप्ति तत्त्वतः स्पष्ट हो जाती है।

१. श्लोकवार्तिकम् १२१-१२३।

६ त० भा०

तदेवं धूमवत्त्वे हेतावन्वयेन व्यतिरेकेण च व्याप्तिरस्ति । यतु वाक्ये केवलमन्वयव्याप्तेरेव प्रदर्शनं तदेकेनापि चरितार्थत्वात् । तत्राप्यन्वय-स्यावक्रत्वात् प्रदर्शनम् । ऋजुमार्गेण सिद्धचतोऽर्थस्य वक्रेण साधना-योगात् । न तु व्यतिरेकव्याप्तेरभावात् ।

तदेवं धूमवत्त्वं हेतुरन्वयव्यतिरेको । एवमन्येऽप्यनित्यत्वादौ साध्ये कृतकत्वाद्यो हेतवोऽन्वयव्यतिरेकिणो द्रष्टव्याः । यथा शब्दोऽनित्यः कृतकत्वाद्घटवत् । यत्र कृतकत्वं तत्रानित्यत्वम् । यत्रानित्यत्वाभावस्तत्र कृतकत्वाभावो यथा गगने ।

इस प्रकार घूमत्व हेतु में अन्वय और व्यतिरेक [दोनों प्रकार की व्याप्ति में उदाहरण मिल जाने से दोनों प्रकार] से व्याप्ति है। [परन्तु पर्वतो विह्नमान, घूमवच्वात, यो यो घूमवान सोऽप्तिमान यथा महानसः, इत्यादि अनुमान वाक्य में] जो केवल अन्वय व्याप्ति का ही प्रदर्शन किया गया है वह एक [ही प्रकार की व्याप्ति प्रदर्शन] से भी काम चल सकता है [इसलिए किया गया है ।] उसमें भी [व्यतिरेक व्याप्ति की अपेक्षा] अन्वय [व्याप्ति] के सरल होने से [केवल अन्वय व्याप्ति का] प्रदर्शन किया गया है । सरल मार्ग से सिद्ध होने वाले अर्थ को वक्र मार्ग से साधन अयुक्त होने से [केवल अन्वय व्याप्ति का प्रदर्शन किया गया है] न कि व्यतिरेक व्याप्ति के अभाव के कारण [केवल अन्वय व्याप्ति का प्रदर्शन किया गया है]

इस प्रकार [अन्वय व्याप्ति में महानस और व्यितरेक व्याप्ति में महाहृद दोनों प्रकार के उदाहरण मिल जाने से] घूमवन्व हेतु अन्वयव्यितरेकी [हेतु] है। इसी प्रकार अनित्यत्वादि की सिद्धि में [प्रयुक्त] कृतकत्वादि अन्य हेतु भी अन्वय व्यितरेकी [हेतु हो] समझने चाहिए। जैसे कृतक [जन्य] होने से शब्द घट के समान अनित्य है। जहाँ कृतकत्व [अर्थात् जन्यत्व] रहता है वहाँ अनित्यत्व [भी] रहता है। यह अन्वय व्याप्ति हुई और उसका उदाहरण घट है। क्योंकि घट में कृतकत्व और अनित्यत्व दोनों पाए जाते हैं] जहाँ अनित्यत्व का अभाव होता है वहाँ कृतकत्व का [भी] अभाव होता है। जैसे आकाश में [यह व्यितरेक व्याप्ति हुई। अन्वय व्याप्ति 'यत् कृतकं तदिनत्यम्' में कृतकत्व हेतु व्याप्य है इस लिए उसका प्रयोग पहिले किया जाता है। व्यितरेक व्याप्ति बनाने का जो क्रम अभी दिखाया है उसके अनुसार व्यतिरेकव्याप्ति बनाते समय उन दोनों के साथ अभाव पद जुड़ जाता है। और उनका 'व्याप्यव्यापकभाव' बदल कर उत्टा हो जाता है। इसलिए 'यत्र यत्र अनित्यत्वाभावः तत्र तत्र कृतकत्वाभावः' यह व्यितरेक व्याप्ति बनती है। और उसका उदाहरण आकाश मिल जाता है। इसलिए यह

कश्चिद्धेतुः केवलव्यतिरेकी । तद्यथा, सात्मकत्वे साध्ये प्राणादिमत्त्वं हेतुः। यथा जीवच्छरीरं सात्मकं प्राणादिमत्त्वात् । यत् सात्मकं न भवति तत् प्राणादिमन्न भवति । यथा घटः । न चेदं जीवच्छरीरं तथा तस्मान्न तथेति । अत्र हि जीवच्छरीरस्य सात्मकत्वं साध्यं, प्राणादिमत्त्वं हेतुः । स च केवलव्यतिरेकी, अन्वयव्याप्तरभावात् । तथाहि यत् प्राणादिमत्

कृतकत्व हेतु दोनों प्रकार की व्याप्ति में उदाहरण मिल जाने से 'अन्वय व्यतिरेकी' हेतु कहलाता है]

ऊपर अन्वयन्याप्ति तथा न्यतिरेकन्याप्ति इस प्रकार दो प्रकार की न्याप्ति दिखाई गई है। इस दो प्रकार की न्याप्ति से 'केवलान्वयी' और 'केवलन्यतिरेकी' तथा उन दोनों के मेल से तीसरा 'अन्वयव्यतिरेकी' यह तीन प्रकार के हेतु माने गए हैं । जिसमें अन्वयन्याप्ति तथा न्यतिरेकन्याप्ति दोनों के उदाहरण मिल जावें वह हेतु अन्वयन्यतिरेकी हेतु कहलाता है । जैसे धूमवस्व और कृतकस्व यह दोनों हेतु अन्ययव्यतिरेकी हेतु हैं यह ऊपर दिखाया जा चुका है । जिस हेतु का अन्वयव्याप्ति में उदाहरण न मिल सके और केवल व्यतिरेकव्याप्ति में उदाहरण मिले उसको केवल व्यतिरेकी हेतु कहते हैं । जैसे 'जीवच्छरीरं सात्मकं प्राणादिमस्वात्' । इस अनुमान में प्राणादिमस्य हेतु है और सात्मकत्व साध्य है। इन दोनों की अन्वय-च्याप्ति इस प्रकार चनेगी । 'यत्र यत्र प्राणादिमस्वं तत्र तत्र सात्मकत्वम्' । इस व्याप्ति का उदाहरण कोई जीवित शरीर ही होगा । परन्तु जीवित शरीर सव पत्त कोटि के अन्तर्गत हैं। इसलिए अन्वयन्याप्ति में उदाहरण मिलना सम्भव नहीं है। तब च्यतिरेकच्याप्ति इस प्रकार बनेगी। 'यत्र यत्र सात्मकत्वाभावस्तत्र तव प्राणादिमत्वाभावः । इस न्याप्ति में घट-पट आदि सहस्रों उदाहरण मिल सकते हैं। इसलिए इस अनुसान में केवल व्यतिरेक व्याप्ति में ही उदाहरण सम्भव होने से यह प्राणादिसध्य हेतु 'केवल व्यतिरेकी' हेतु है । यही बात आगे कहते हैं ।

कोई हेतु केवल व्यतिरेको [ही होती] है । जैसे सात्मकत्व के साध्य होने में प्राणादिमस्व हेतु [केवल व्यतिरेको हेतु है] जैसे जीवित शरीर सात्मक है प्राणादियुक्त होने से [इस अनुमानमें] जो सात्मक नहीं होता वह प्राणादि युक्त नहीं होता [यह व्यतिरेक व्याप्ति हुई इसमें उदाहरण] जैसे घट । और यह जीवित शरीर वैसा [सर्थात् प्राणादिमस्वाभाववत्] नहीं है इसिंके वैसा [अर्थात् सात्मकत्वाभाववत्] नहीं है इसिंके वैसा [अर्थात् सात्मकत्वाभाववत्] नहीं है इसिंके वैसा [अर्थात् सात्मकत्वाभाववत्] नहीं है [धर्षात् सात्मक है] यहां [इस अनुमान में] जीवित शरीर का सात्मक्त साव्य है लीर प्राणादिमस्व हेतु है, और वह [हेतु] अन्वयव्याति [में उपाएरण] के सभाव होने से केवल व्यतिरेकी है । क्योंकि जो प्राणादिमन्त् है

तत् सात्मकं यथा अमुक इति दृष्टान्तो नास्ति । जीवच्छरीरं सर्वे पक्ष एव ।

लक्षणमि केवलव्यतिरेकी हेतुः। यथा पृथिवीलक्षणं गन्धवत्त्वम्। विवादपदं पृथिवीति व्यवहर्तव्यं, गन्धवत्त्वात्। यत्र पृथिवीति व्यवहियते तन्न गन्धवत् यथापः।

प्रमाणलक्षणं वा । यथाप्रमाकरणत्वम् । तथाहि, प्रत्यक्षादिकंप्रमाण-मिति व्यवहर्तव्यं प्रमाकरणत्वात् । यत्प्रमाणमिति न व्यवहियते तन्न प्रमाकरणं यथा प्रत्यक्षाभासादि । न पुनस्तथेदं, तस्मान्न तथेति । न पुनरत्र यत्प्रमाकरणं तत्प्रमाणमिति व्यवहर्तव्यं यथाऽमुक इत्यन्वयदृष्टा-न्तोऽस्ति, प्रमाणमात्रस्य पक्षीकृतत्वात् ।

वह सात्मक है जैसे अमुक इस प्रकार का [अन्वय [व्याप्ति का] दृष्टान्त नहीं मिलता] है। [वर्गोंकि उदाहरण वन सकने योग्य] सारे जीवित शरीर पक्ष [कोटि में | ही [अन्तर्भूत] हैं।

[इसी प्रकार] लक्षरा भी [जब हेतु रूप में प्रयुक्त होते हैं तब वह] केवल व्यतिरेकी हेतु होते हैं। जैसे पृथिवी का लक्षरा गन्धवन्त [गन्ववती पृथिवी यह पृथिवी का लक्षरा है। उसको हेतु बना कर जब किसी विवादप्रस्त पदार्थ को पृथिवी का लक्षरा है। उसको हेतु बना कर जब किसी विवादप्रस्त पदार्थ को पृथिवी सिद्ध करने के लिए] विवादास्पद [वस्तु] को पृथिवी यह [कह कर] व्यवहार करना चाहिये गन्धवत् होने से। जहां पृथिवी यह व्यवहार नहीं होता है वह गन्धवत् नहीं होता है [यह व्यतिरेक व्याप्ति हुई और उसमें उदाहररा है] जैसे जल। [परन्तु इसकी अन्वय व्याप्ति 'यत्र यत्र गन्धवन्वं तत्र तत्र पृथिवीति व्यवहारः' में कोई पार्थिव पदार्थ ही उदाहररा हो सकता है। परन्तु पार्थिव पदार्थ तो सब के सब पक्ष कोटि में हैं अतः अन्वय व्याप्ति में कोई उदाहररा न मिलने से और व्यतिरेक व्याप्ति में उदाहररा मिल जाने से यह हेतु केवल व्यतिरेकी हेतु ही है]

अथवा प्रमाण का लक्षण जैसे प्रमाकरणत्व [भी हेतु रूप में प्रयुक्त होने पर केवल व्यितरेकी हेतु ही होगा] जैसे प्रमा का करण होने से प्रत्यक्षादि में प्रमाण यह व्यवहार करना चाहिए। जिसमें प्रमाण यह व्यवहार नहीं होता है वह प्रमाका करण नहीं होता है [यह व्यितरेक व्याप्ति हुई और उसमें उदाहरण है] जैसे प्रत्यक्षाभास आदि। यह [विवादास्पद प्रत्यक्षादि] वैसा [अर्थात् प्रमाण व्यवहाराभाव युक्त अतएव प्रमाकरणत्वाभाव युक्त] नहीं है इसलिए वैसा [प्रमाण व्यवहाराभाव योग्य] नहीं है [अर्थात् प्रमाण व्यवहार योग्य है] परन्तु यहाँ जो

अत्र च व्यवद्दारः साध्यो न तु प्रमाणत्वं, तस्य प्रमाकरणत्वाद्वेतोर-भेदेन साध्याभेददोपप्रसङ्गात् । तदेवं केवलव्यतिरेकिणो दर्शिताः ।

कश्चिद्न्यो हेतुः केवलान्वयो। यथा शब्दोऽभिघेयः प्रमेयत्यात्। यत्त्रमेयं तद्भिघेयं यथा घटः । तथा चायं तस्मात्तथेति । अत्र शब्दस्या-भियेयत्वं साध्यं प्रमेयत्वं हेतुः। स च केवलान्त्रय्येव। यदभिषेयं न भवति तत्प्रमेयमपि न भवति यथामुक इति व्यतिरेकदृष्टान्ताभावात्। सर्वत्र हि प्रामाणिक एवार्थी दृष्टान्तः। स च प्रमेयश्चाभिषेयश्चेति।

प्रमाकरण होता है वह प्रमाण होता है जैसे वमुक इस प्रकार का अन्वय दृष्टान्त नहीं है। प्रमाणमात्र के पक्ष कोटि में होने से। इसलिए यह 'केवल व्यतिरेकी' हेतु है।

यहाँ [प्रत्यक्षादिकं प्रमाणिमिति व्यवहर्तव्यं प्रमाकरणत्वात् इस अनुमान में] व्यवहार साध्य है, प्रमागात्व नहीं । उस [प्रमागात्व] के प्रमाकरणत्व [रूप] हेनु से अभिन्न होने से साध्याभेद [हेतु और साध्य का अभेद रूप] दोव प्राप्त हो जाने से । इस लिए यहाँ प्रमारात्व साध्य नहीं है अपितु प्रमारा व्यवहार साघ्य है।]

इस प्रकार केवल व्यतिरेकी [हेतु के तीन उदाहरएा] दिखा दिए । [आगे

केवलान्वयी हेतु का वर्णन करते हैं] कोई हेतु 'केवलान्वयी' होता है। जैसे शब्द 'अभिषेय' [किसी शब्द द्वारा कथन फरने योग्य] है 'प्रमेय' [ज्ञान प्रमा का विषय] होने से । जो 'प्रमेय होता है सो 'अभिधेय' होता है जैसे घट, यह [शब्द] भी उसी प्रकार का [प्रमेय] है, अतएव यैसा हो [अभिषेय] है । यहाँ शब्द का 'अभिषेयत्व' साब्य है, 'प्रमेयत्व' हेतु है, कीर वह 'केवलान्वयी' ही है। [क्योंकि उसकी] जो अभियेय नहीं होता है वह प्रमेय भी नहीं होता है [इस व्यत्तिरेक व्याप्ति में] जैसे अमूक इस प्रकार का 'व्यितरेक दृष्टान्त' नहीं मिलता है। [क्योंकि] सर्वत्र [प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ज्ञात होने वाला] प्रामाणिक अर्घ ही दृष्टान्त हो सकता है और वह प्रमेय भी होता है और अभिषेय भी। [इसलिए व्यतिरेक व्याप्ति में यहाँ उदाहरण नहीं मिल सकता है। अतः यह हेतु 'केवलान्वयो' हेतु ही है।]

एम प्रकार ६ अन्ययस्यतिरेकी, २ केवलस्यतिरेकी और ६ केवलान्ययी तीनी हेतुओं का उदाहरण सहित प्रदर्शन कर दिया । अब जागे हेतु के पाँच रूपों का वर्णन करते हैं। इन पाँच रूपों से युक्त हेतु ही ठांक हेतु या शुद्ध हेतु कएकाने हैं। उसमें से किसी एक भी रूप की कमी हो जाने पर वह हेतु शुद्ध हेतु नहीं अपितु हेन्वाभान हो जाते हैं और अपने साध्य की सिद्धि करने में

असमर्थ हो बाते हैं। यही बान बाने कहते हैं।

एतेषां च अन्वयव्यतिरेकि-केवलान्वयि-केवलव्यतिरेकि-हेतूनां त्रयाणां मध्ये यो हेतुरन्वयव्यतिरेकी स पद्धरूपोपपन्न एव स्वसाध्यं साधियतुं क्षमते, नत्वेकेनापि रूपेण हीनः। तानि पद्धरूपाणि पक्षसत्वं, सपक्षसत्वं, विपक्षव्यावृत्तः, अबाधितविषयत्वं, असत्प्रतिपक्षत्वं चेति।

और इन १ अन्वयव्यतिरेकी, २ केवलान्वयी तथा ३ केवलव्यतिरेकी तीनों हेतुओं में से जो अन्वयव्यतिरेकी हेतु है वह पाँच रूपों से युक्त होने पर ही अपने साध्य को सिद्ध करने में समर्थ होता है। एक भी रूप से हीन होने पर नहीं। वे पाँच रूप [निम्न प्रकार के हैं]—

१ पक्षसत्त्व [पक्षधर्मत्व], २ सपक्षसत्त्व, ३ विपक्षव्यावृत्तत्व, ४ अवाधित-विषयत्व और ५ असत्प्रतिपक्षत्व ।

इन पञ्च रूपों में 'पच' सपच' और 'विपच' शब्द आए हैं। उनको समझे विना इनका समझना कठिन होगा । इसलिए पहिले 'पच' 'सपच' 'विपच' को समझ लेना चाहिए। इन तीनों के लच्चण 'सन्दिग्धसाध्यवान् पचः', 'निश्चित-साध्यवान् सपत्तः', और 'निश्चितसाध्याभाववान् विपत्तः' इस प्रकार किए गए हैं। अर्थात् जिसमें साध्य विह्न आदि सन्दिग्ध अवस्था में हों उसको 'पत्त' कहते हैं। जैसे 'पर्वतो विह्नमान्' इत्यादि अनुमान में पर्वत में अग्नि की सिद्धि की जा रही है। जब तक अग्निकी सिद्धिन हो जाय तब तक पर्वंत में विह्न का सन्देह ही है। इसलिए सन्दिग्धसाध्यवान् होने से पर्वत 'पच' कहलाता है। और धूम हेतु उसमें रहता है। यह उस धूम हेतु का प्रथम रूप 'पचसत्व' हुआ। दूसरा शब्द 'सपच' है। 'सपच' उसको कहते हैं जिसमें साध्य विह्न भादि का निश्चय हो । 'निश्चितसाध्यवान् सपत्तः' । निश्चित साध्य से युक्त धर्मी को 'सपच' कहते हैं। जैसे उपर्युक्त विद्व के अनुमान में महानस अर्थात् रसोईघर 'सपच' है क्योंकि उनमें साध्य विह्न का निश्चय है। इस सपच रूप महानस में धूम रूप हेतु रहता है। यह हेतु धूम का दूसरा रूप 'सपत्तसन्त्र' हुआ। तीसरा शब्द 'विपच' है। विपच का छच्ण 'निश्चितसाध्याभाववान् विपत्तः' है । अर्थात् जिसमें साध्य का अभाव निश्चित हो उसको 'विपत्त' कहते हैं । जैसे उपर्युक्त अनुमान में महाहृद 'विपत्त' है । क्योंकि महाहृद अर्थात् तालाव में, साध्यरूप विद्व का अभाव निश्चित है। इसलिए महाहद 'विपच' कहलाता है। उस महाहद रूप विपत्त में धूम भी नहीं रहता है। यह उसका तीसरा रूप 'विपत्तव्यावृत्तत्व' हुआ।

एतानि तु पद्धरूपाणि धूमवत्त्वादाँ अन्वयव्यतिरेकिणि हेतो विद्यन्ते। तथाहि, धूमवत्त्वं पद्मस्य पर्वतस्य धर्मः। पर्वते तस्य विद्यमा-नत्वात्। एवं सपद्मे सत्त्वम्, सपद्मे महानसे तद् विद्यत इत्यर्थः। एवं विपक्षान्महाहृदाद् व्यावृत्तिस्तत्र नास्तीत्यर्थः।

एवमवाधितविषयं च धूमवत्त्वम्।तथाहि धूमवत्त्वस्य हेतोविषयः साध्य-धर्मस्तचाग्निमत्त्वम् , तत्केनापि प्रमाणेन न वाधितं न खण्डितमित्यर्थः।

यह पाँचों रूप तो घूमवस्व आदि 'अन्वयव्यतिरेकी' हेतु में विद्यमान हैं। वयों कि उस [घूम] के पर्वत में विद्यमान होने से घूमवस्व पक्ष का धर्म है। इसी प्रकार 'सपक्षसस्व' है। 'सपक्ष' अर्थात् महानस में वह [घूमवस्व] विद्यमान है [अतः सपक्षसस्व भी घूमवस्व हेतु में पाया जाता है] इसी प्रकार 'विपक्ष' अर्थात् महाह्नद से व्यावृत्ति [भी] है। अर्थात् उस [महाह्नद रूप विपक्ष] में [घूमवस्व हेतु] नहीं [रहता] है।

इसी प्रकार धूमवत्व हेतु 'अवाधित विषय' भी है । 'अवाधित विषय' पद से 'विषय' शब्द का अर्थ साध्य है। अवाधित विषय को समझने के लिए पहिले याधित विपय को समझना चाहिए। वाधित विपय का उन्नण 'प्रसाणान्तराव-धतसाध्याभावो हेतुर्वाधितविषयः' इस प्रकार किया गया है । जिस हेतु के 'विषय' अर्थात् साध्य का भभाव किसी प्रमाणान्तर अर्थात् प्रवलतर दूसरे प्रमाण से निश्चित हो उस हेतुको 'वाधितविषय' कहते हैं। जैसे कोई यह अनुमान प्रस्तुत करें कि 'विद्वरनुष्णः कृतकरवात् घटवत् ।' अग्नि कृतक होने से घट के समान अनुष्ण अर्थात् शीतल है। घट कृतक अर्थात् जन्य है और अनुष्ण है। इसी प्रकार अग्नि भी जन्य होने से घट के समान अनुष्ण है। इस अनुमान में अग्नि 'पत्त' है उसमें 'अनुष्णत्व' 'साध्य' है और कृतकत्व 'हेतु' है। इस 'कृतकत्व' हेतु का जो साध्य 'अनुष्णस्य' है उसका अभाव सर्धात् 'उष्णस्व' अग्नि में स्पर्श द्वारा वाच-प्रत्यच प्रमाण से सिद्ध है। इसिटिए 'वाचप्रत्यच' रूप प्रमाणान्तर से 'गृतकत्वात्' एस हेतु के विषय अर्थात् साध्य रूप अनुष्णस्य का अभाव 'उप्णाव' अग्नि में पूर्व सिद्ध होने से यह 'वाधितविषय' नाम का है स्वाभास कहरू।ता है। इसी प्रकार यदि चह्निविषयक अनुमान में प्रयुक्त ध्मवत्व हेनु के साध्य रूप यद्विका पर्वत में किसी प्रवल प्रमाणान्तर से अभाव निधित होता नो भूमवरव हेतु 'वाधिनविषय' कहा जाता । परन्तु ऐसा नहीं हे इसलिए---

रत प्रकार पूमवस्य हेनु 'अयाधित-विषय' है। वशेकि घूमवस्य हेनु का विषय अर्थात् साष्य जो कि अधिमस्य है वह [पर्वत रूप पक्ष में] किसी प्रमाण से याधित एवमसत्प्रतिपक्षत्वम्-असन् प्रतिपक्षो यस्येत्यसत्प्रतिपक्षंधूमवत्त्वं हेतुः। तथाहि, साध्यविपरीतसाधकं हेत्वन्तरं प्रतिपक्ष इत्युच्यते। स च धूमवत्त्वे हेतौ नास्त्येवानुपलम्भात्।

तदेवं पञ्चरूपाणि धूमवत्त्वे हेती विद्यन्ते । तेनैतद् धूमवत्त्वमिन-मत्त्वस्य गमकम्, अग्निमत्त्वस्य साधकम् ।

अग्नेः पक्षधर्मत्वं हेतोः पक्षधर्मताबलात् सिद्धचिति । तथाहि, अनु-मानस्य द्वे अङ्गे, न्याप्तः पक्षधर्मता च । तत्र न्याप्त्या साध्यसामान्यस्य

अर्थात् खिएडत नहीं है [अर्थात् पर्वत में विह्न का अभाव किसी प्रमाण से गृहीत नहीं है। अतः यह घूमवत्त्व हेतु 'अबाधित' विषय है।]

इस प्रकार ध्रमवरव हेतु में पांचवां धर्म 'असत्प्रतिपचत्व' भी है। 'असत्प्रति-पच' को समझने के लिए पहिले उसके विरोधी 'सत्प्रतिपच' को समझना चाहिए। जिस हेतु का प्रतिपच विद्यमान है उसको सत्प्रतिपच कहते हैं। प्रतिपच का लचण 'साध्यविपरीतसाधकं तुल्यवलं हेत्वन्तरं प्रतिपचः' है। एक हेतु का जो साध्य है उससे विपरीत वात को सिद्ध करनेवाला तुल्यवल दूसरा हेतु 'प्रतिपच' कहलाता है। जिस हेतु का इस प्रकार का प्रतिपच विद्यमान है उसको 'सत्प्रतिपच' हेत्वाभास कहते हैं। जैसे 'इाब्दो नित्यः अनित्यधर्मानुप-लब्धः' और 'इाद्दः अनित्यो नित्यधर्मानुपलब्धः' यह दोनों तुल्यवल विरोधी हेतु हैं। अतः यह एक दूसरे के 'प्रतिपच' हैं और वह दोनों हेतु 'सत्प्रतिपच' नामक हेत्वाभास कहे जाते हैं। परन्तु प्रकृत ध्रमवत्त्व हेतु का इस प्रकार का साध्यविपरीत साधक तुल्यवलविरोधी कोई दूसरा हेतु नहीं पाया जाता है। अतप्व वह 'सत्प्रतिपच' नहीं है। अर्थात् उसमें 'असत्प्रतिपचत्व' रूप पञ्चम हेतुरूप भी विद्यमान है। अतः ध्रमवत्त्व हेतु 'पञ्चरूपोपपन्न' होने से 'सद् हेतु' है। यही बात ग्रन्थकार आगे प्रतिपादित करते हैं—

इस प्रकार असत्प्रतिपक्षत्व [धर्म भी घूमवत्त्व हेतु में है ! असत्प्रतिपक्ष का अर्थ है | अविद्यमान है प्रतिपक्ष जिसका इस प्रकार का असत्प्रतिपक्ष घूमवत्त्व हेतु है । क्योंकि [एक हेतु के] साध्य के विपरीत [अर्थ] को सिद्ध करने वाले दूसरे हेतु को प्रतिपक्ष कहते हैं । और वह [प्रतिपक्ष रूप साध्य विपरीत साधक तुल्य-वल हेत्वन्तर] घूमवत्त्व हेतु में उपलब्ध न होने से नहीं है ।

इस प्रकार धूमवत्त्व हेतु में पांचों रूप विद्यमान हैं। इसलिए धूमवत्त्व अग्नि-मत्त्व का बोधक अग्निमत्त्व का साधक [शुद्ध हेतु] है।

अिंग का 'पक्षधर्मत्व' [अर्थात् पक्ष रूप पर्वत में विद्यमानत्व] हेतु [अर्थात्

सिद्धिः । पक्ष्यर्मतावलात्तु साध्यस्य पक्षसम्वान्धित्वं विशेपः सिद्धःयति । पर्वतयर्मेण, धूमवत्त्वेन विह्नरिप पर्वतसम्बद्ध एवानुमीयते । अन्यथा साध्यसामान्यस्य व्याप्तित्रहादेव सिद्धेः कृतमनुमानेन ।

यस्त्यन्योऽप्यन्ययव्यतिरेकी हेतुः स सर्वः पञ्चरूपोपपन्न एव सद्धेतुः। अन्यया हेत्वाभासो अहेतुरिति यावत्।

केवलान्वयी चतृरूपोपपन्न एव स्वसाध्यं साधयति । तस्य हि विपक्षाद् व्यावृत्तिनास्ति, विपक्षाभावात् ।

केवलव्यतिरेकी च चतूरूपोपपन्न एव । तस्य हि सपचे सत्त्वं नास्ति, सपक्षाभावात् ।

घूम] की 'पक्षधमंता' [अर्थात् पर्वंत में विद्यमानता] के वल से सिद्ध होता है। वयों कि अनुमान के दो अङ्ग होते हैं [एक] 'व्याप्ति' और [दूसरी] 'पक्षधमंता'। उसमें व्याप्ति से [जहां घूम होगा वहां अग्नि होगी इस प्रकार के] साध्य सामान्य की सिद्धि होती है। और पक्षधमंता [हेतु की पक्ष में विद्यमानता] के वल से साध्य [अग्नि] के पक्षसम्बन्धित [अर्थात् पर्वंत में विद्यमानता] रूप विदोप की सिद्धि होती है। पक्ष [पवंत] के धर्म [अर्थात् पवंत में विद्यमान] रूप पूमवच्य से अग्नि भी पर्वंत सम्बन्ध ही गृहीत [अनुमित] होता है। अन्यथा [पक्षधमंता के बभाव में] साध्यसामान्य [जहां घूम होगा वहां अग्नि होगी इस प्रकार] के व्याप्तिग्रह से ही सिद्ध होने से अनुमान की आवश्यकता ही नहीं रहेगी।

[इसी प्रकार] जो बौर भी 'अन्वयव्यतिरेकी' हेतु है वह सब 'पञ्चरूपोपपन्न' होने पर ही गुद्ध हेतु है। बन्यया [किसी एक भी रूप से रहित होने पर] हेतु के समान प्रतीत होने वाला [हेतुयदाभासमान हेत्वाभास] बहेतु [अगुद्ध हेतु] है। [इसरा] केवलान्वयी हेतु चार रूपों से गुक्त होकर ही अपने साध्य को सिद्ध परता है। उसमें विपक्ष से व्यापृत्ति [रूप नृतीय धर्म] नहीं होती वयोंकि उसमें विपक्ष का अभाव होता है।

और फेवल व्यक्तिरेकी [भी] चार रूप से युक्त ही [होता है] क्योंकि जनका 'सपक्ष' न होने से [जसमें] सपजसत्त्व नहीं होता ।

धन्यय और प्यतिरेक से, दो प्रकार की प्याप्ति के आधार पर 'केंबलान्ययी' और 'केंबल स्यतिरेकी' यह दो भेद हेतु के होने हैं। और तीसरा भेद इन दोनों के सन्मिश्रण से 'अन्वयस्यतिरेकी' भेद के नाम से होना है। इन स्याप्तियों में में 'अन्वयस्याप्ति' भावभूत प्रमानधा बह्विआदि की, और व्यक्तिक व्याप्ति बहुद्यभाव के पुनः पक्ष-सपक्ष-विषक्षाः ? उच्यन्ते । सन्दिग्धसाध्यधर्मा धर्मी पक्षः। यथा धूमानुमाने पर्वतः पक्षः । सपक्षस्तु निश्चितसाध्यधर्मा धर्मी । यथा महानसो धूमानुमाने । विपक्षस्तु निश्चितसाध्याभाववान् धर्मी । यथा तत्रैव महाहद इति ।

तदेवमन्वयव्यतिरेकि-केवलान्वयि-केवलव्यतिरेकिणो दर्शिताः। अतोऽन्ये हेत्वाभासाः।ते च असिद्ध-विरुद्ध-अनैकान्तिक-प्रकरणसम-काला-त्ययापिदृष्टभेदात् पञ्चेव।

तथा धूमाभाव रूप अभावों की होती है। केवलान्वयी में अन्वय व्याप्ति का ही उदाहरण मिलता है, व्यतिरेक व्याप्ति का नहीं। इसलिए उसमें 'विपन्त' कोई होता ही नहीं। अतः विपन्न के न होने से 'विपन्तव्यावृत्तत्व' रूप धर्म उसमें नहीं बन सकता है। अतः वह चार रूप से ही युक्त होता है। इसी प्रकार 'केवलव्यतिरेकी' हेतु में व्यतिरेक व्याप्ति का ही उदाहरण मिलता है अन्वय-व्याप्ति का नहीं। अतः उसका 'सपन्त' कोई न होने से उसमें 'सपन्तसन्व' रूप धर्म नहीं बन सकता है। अतः वह भीचार रूप से ही युक्त होता है। इस प्रकार 'अन्वयव्यतिरेकी' हेतु 'पञ्चरूपोपपन्न' होने पर तथा 'केवलान्वयी' और 'केवल-व्यतिरेकी' हेतु चार रूपों से युक्त होने पर ही अपने साध्य को सिद्ध कर सकते हैं। इन धर्मों में कमी होने पर हत्वाभास हो जाते हैं।

[प्रश्न] अच्छा फिर पक्ष, सपक्ष और विपक्ष कौन [कहलाते] हैं।

[उत्तर] कहते हैं। सन्दिग्ध साध्यधमं से युक्त धर्मी [पर्वतादि] पक्ष [होता] है। जैसे घूम [लिङ्गक] अनुमान में पर्वत पक्ष है। [क्योंकि उसमें अग्नि है या नहीं यह सन्देह रहता ही है अतः 'सन्दिग्धसाध्यवान्' होने से पर्वत 'पक्ष' कहलाता है] निश्चित साध्यधमं से युक्त धर्मी सपक्ष [कहलाता] है। जैसे घूम [लिङ्गक उक्त] अनुमान में महानस [रसोई घर में अग्नि का निश्चय होने से वह 'सपक्ष' कहलाता है] और निश्चित रूप से साध्याभाव युक्त धर्मी विपक्ष [कहलाता] है। जैसे उसी [घूमलिङ्गक अनुमान] में महाह्रद।

इस प्रकार १ अन्वयव्यतिरेकी, २ केवलान्वयी और ३ केवलव्यतिरेकी [तीनों प्रकार के हेतु] प्रदिशत कर दिए।

इस प्रकार यहाँ तक अनुमान का सामान्यतः निरूपण किया गया इसके आगे इस अनुमान प्रकरण के अन्तिम भाग हेत्वाभासों का विवेचन किया जायगा।

इन [त्रिविध शुद्ध हेतुओं] के अतिरिक्त अन्य [सब] हेत्वाभास होते हैं। और वह १ असिद्ध, २ विरुद्ध, ३ अनैकान्तिक, ४ प्रकरणसम तथा ५ कालात्य-यापदिष्ट भेद से पाँच प्रकार के ही होते हैं। १ तत्र लिङ्गत्वेनासिद्धो हेतुरसिद्धः। तत्रासिद्धस्त्रिविधः। आश्रयासिद्धः स्वरूपासिद्धः, व्याप्यत्वासिद्धश्रेति ।

बाश्रयासिद्धो यथा गगनारविन्दं सुरिभ, अरविन्दत्वात् सरोजार-विन्द्वत् । अत्र गगनारविन्दमाश्रयः, स च नास्त्येव ।

स्वरूपासिद्धो यथा, अनित्यः शब्दः चाक्षुपत्वात् घटवत् । अत्र चाक्षु-पत्वं हेतुः, स च शब्दे नास्त्येव, तस्य श्रावणत्वात् ।

व्याप्यत्वासिद्धस्तु द्विविधः । एको व्याप्तित्राहकप्रमाणाभावात् । अपर-

१ उनमें लिङ्गत्वरूप से अनिश्चित हेतु 'असिद्ध' [नामक हेत्वाभास कहलाता] है। वह असिद्ध तीन प्रकार का होता है। १ 'आश्रयासिद्ध', २ 'स्वरूपासिद्ध' और ३ व्याप्यत्वासिद्ध'।

[इनमें आश्रयासिद्ध का लक्षण है, 'यस्य हेतोराश्रयो नावगम्यते स आश्रया-सिद्धः' जिस हेतु का आश्रय अर्थात् पक्ष न हो उसको आश्रयासिद्ध कहते हैं।] आश्रयासिद्ध 'जैसे [गगनारिवन्दं सुरिभ, अरिवन्दत्वात्, सरोजारिवन्दवत्।'] आकाश कमल सुगन्धित होता है, कमल होने से, सरोज कमल के समान। यहाँ [इस अनुमान में] आकाश कमल [गगनारिवन्द] आश्रय [हेतु का आश्रय अर्थात् पक्ष] है और वह [वस्तुतः] है हो नहीं। [अतः आश्रय अर्थात् पक्ष के न होने से अरिवन्दत्वात हेत आश्रयासिद्ध नामक हेत्वाश्रास कहलाता है]

होने से अरिवन्दत्वात् हेतु आश्रयासिद्ध नामक हेत्वाभास कहलाता है]
असिद्ध का दूसरा भेद 'स्वरूपासिद्ध' है। 'स्वरूपासिद्ध' का लक्षण है 'यो
हेतुराश्रये नावगम्यते स स्वरूपासिद्धः।' जो हेतु आश्रय में न पाया जाय उसकी
स्वरूपासिद्ध कहते हैं। आश्रयासिद्ध का लक्षण 'यस्य हेतोराश्रयो नावगम्यते
स आश्रयासिद्धः' यह किया था और स्वरूपासिद्ध का लक्षण 'यो हेतुराश्रये
नावगम्यते स स्वरूपासिद्धः' यह किया गया है। सर्थात् जिस हेतु का आश्रय
तो हो, परन्तु हेतु उस आश्रय अर्थात् पन्न में न रहता हो उसको 'स्वरूपासिद्ध'
कहते हैं। 'आश्रयासिद्ध' में तो आश्रय या पन्न का अस्तित्व ही नहीं होता परन्तु
'स्वरूपासिद्ध' में आश्रय या पन्न का अस्तित्व ही नहीं होता परन्तु
'स्वरूपासिद्ध' में आश्रय या पन्न का अस्तित्व ही नहीं होता परन्तु
'स्वरूपासिद्ध' में नहीं रहता है अतः उसको 'स्वरूपासिद्ध' कहते हैं। यह
आश्रयासिद्ध और 'स्वरूपासिद्ध' का भेद्द हुआ।

स्वरूपासिद्ध जैसे पाट्य अनित्य है, चांचुप [अर्थात् चंचु से ग्राह्म] होने से, पट के समान । यहाँ चांखुपत्व हेतु है, और वह [आश्रय या पक्ष रूप] शब्द में नहीं रहता । उस [शब्द] के श्रावरण [अर्थात् श्रोत्र ग्राह्म] होने ने ।

[सिसंद का तीसरा भेद 'व्याप्यत्वासिद्ध' है। जिसकी व्यापि सिद्ध न हो उसको व्याप्यत्वासिद्ध कहते हैं] व्याप्यत्वासिद्ध दो प्रकार का होता है। एक स्तूपाधिसद्भावात् । तत्र प्रथमो यथा, शब्दः क्षणिकः सत्त्वात् । यत्सत् तत्क्षणिकं यथा जलधरपटलं तथा च शब्दादिरिति । न च सत्त्वक्षणिक-त्वयोव्याप्तित्राहकं प्रमाणमस्ति । सोपाधिकतया व्याप्यत्वासिद्धौ उच्य-मानायां क्षणिकत्वमन्यप्रयुक्तमित्यभ्युपगतं स्यात् ।

'व्यातिग्राहकप्रमाणाभावात् ।' अर्थात् व्यातिग्राहक प्रमाण का अभाव होने से और दूसरा उपाधि का सद्भाव होने से । उनमें से प्रथम [व्यापिग्राहकप्रमाणाभावात् व्याप्यत्वासिद्ध का उदाहरण] जैसे शब्द क्षिणिक है सत् होने से । जो सत् होता है वह क्षिणिक होता है जैसे मेघसमूह । शब्द भी वैसा [मेघसमूह के समान सत्] ही है। और [यहाँ यत्सत् तत्क्षिणिकं जो सत् है वह क्षिणिक होता है यह सत्त्व और क्षिणिकत्व की व्याप्ति बनती है परन्तु इस] सत्त्व तथा क्षिणिकत्व की व्याप्ति का ग्राहक कोई प्रमाण नहीं है [उसके विपरीत प्रत्यक्ष रूप से घटादि सत् पदार्थ स्थिर ही दिखाई देते हैं । इसलिए व्यापिग्राहक प्रमाण के अभाव में यह सत्त्व हेतु व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास होता है।] सोपाधिक होने से यदि इसको व्याप्यत्वासिद्ध कहा जाय तो [शब्दादि में] अन्य [उपाधिभूत धर्म] प्रयुक्त क्षिणिकत्व है यह मानना होगा । [जो कि नैयायिकों को अभीष्ट नहीं है]

इसका अभिप्राय यह है कि 'व्याप्यत्वासिद्ध' दो प्रकार का माना है। एक न्याप्ति-प्राहक-प्रमाण के अभाव में और दूसरा उपाधि के सद्भाव में। उनमें से न्याप्ति-प्राहक-प्रमाणाभाव वाले 'न्याप्यत्वासिद्ध' का उदाहरण यह दिया है। यहाँ शङ्का यह हो सकती है कि इसको भी 'उपधिसद्भावमूलक' 'व्याप्यत्वासिद्ध' ही क्यों न मान लिया जाय। इसका उत्तर यह है कि उपाधि स्थल में साध्य का अस्तित्व तो स्वीकार करना ही होता है। अन्तर केवल इतना होता है कि उस साध्य का प्रयोजक या कारण हेतु रूप में प्रयुक्त धर्म नहीं, अपितु उपाधिभूत धर्म होता है। जैसे ऊपर पृष्ठ ७५ पर दिए हुए 'स श्यामः, मैत्रीतनयत्वात, परिदृश्यमानसैत्रीतनयस्तोमवत्' इत्यादि उदाहरणों में श्यामत्व का प्रयोजक 'मैत्री-तनयत्व' को नहीं अपितु 'उपाधिसृत' 'शाकपाकजन्यत्व' को माना जाता है। इसी प्रकार यहाँ यदि सन्व और ज्ञिकत्व की ब्याप्ति में कोई उपाधिभूत धर्म बनाया जाय तो उसका परिणाम यह होगा कि जैसे मैत्री के तनयों में रहने वालेश्यामत्व का प्रयोजक 'सैत्रीतनयत्व' न होकर 'शाकपाकजन्यत्व' को मानते हैं। इसी प्रकार यहाँ चणिकत्वका प्रयोजक सन्त्व के बजाय किसी अन्य धर्म को माना जायगा। परन्तु सिद्धान्त पत्त यह है कि उदाहरणभूत घटादि में चणिकव्व ही नहीं है। यदि सन्त हेतु को सोपाधिक कहेंगे तो घटादि में चणिकत्व तो है परन्तु उसका कारण या प्रयोजक सत्त्व नहीं अपितु अन्य कोई उपाधिभूत धर्म है यह

हितीयो यथा कत्वन्तर्वर्तिनी हिंसा अधर्मसाधनं, हिंसात्वान्, कतु-वाह्यहिंसायन् । अत्र हाधर्मसाधनत्वे हिंसात्वं न प्रयोजकं किंतु निपिद्धत्व-मय प्रयोजकम्, उपाधिरिति यायत् । तथा हि 'साध्यव्यापकत्वे सित साधना-ध्यापक' उपाधिरित्युपाधिलक्षणम् । तचास्ति निपिद्धत्वे । निपिद्धत्वं हि साध्यस्यायम्साधनत्वस्य व्यापकम् । यतो यत्र यत्राधर्मसाधनत्वं तत्र तत्रावर्यं निपिद्धत्यमपीति । एवं साधनं हिंसात्वं, न व्याप्नोति निपि-द्धत्यम् । न हि यत्र यत्र हिंसात्वं तत्र तत्रावर्यं निपिद्धत्वं, यद्गीयपद्य-हिंसाया निपिद्धत्याभावान् । तदेवं निपिद्धत्वस्योपाधेः सद्भावादन्यप्रयुक्त-च्याप्त्युपजीवि हिंसात्वं व्याप्यत्यासिद्धसेव ।

अर्थ होगा । जो अभीष्ट नहीं है । अतः इसको 'उपाधिसद्भावात् व्याप्यस्वातिह्र' न मान कर 'व्यासिवाहकप्रमाणाभावात' ही व्याप्यस्वातिह्र मानना चाहिए । यह सिद्धान्तपत्र का अभिवाय है ।

धारो 'उपाधि मदाय' से होनेवाले 'च्याप्यत्वासिद्ध' का उदाहरण देते हैं-दुसरा [अर्थात् 'जनाधिसद्भावात् व्याप्यत्वासिद्ध' का उदाहरुग्] जैसे यज्ञ के मध्य में की गई हिंसा अधर्मजनिका है, हिंसा होने से, यश [क्ररू] से बाहर की हिंसा के समान । यहाँ अधर्मसाधनस्व में हिसास्य प्रयोजक नहीं है किन्तु निषिद्धस्य ही प्रियोजक है। और उस प्रयोजक को ही उपाधि कहते हैं। इसलिए वह निविद्धःव ही पहाँ] प्रयोजक अर्थात् उपाधि है । ययोंकि साघ्य का व्यापक होने पर [भी जो] सापन का अध्यापक हो यह उपाधि है यह उपाधि का लक्षण है। और वह [माध्यस्यापकृत्ये सति साधनस्यापकृत्य रूप उपाधि नक्षण] निविद्धत्व में [पाया जाता] है । निविद्धस्य साध्यरूप अधर्मनाधनस्य का व्यापक है वयोंकि जहाँ जहाँ अपर्मसापनत्य होता है वहाँ वहाँ निविद्धत्व भी अवस्य होता है [यह साध्य म्यापकरम हुआ] इसी प्रकार साधनमूत हिमात्वका व्यापक निषिद्धत्व नहीं होता [अर्पात् वहां वहां हिमारव है पहां यहां निषिद्धत्व भी अवस्य हो यह बात नहीं रं] यशीय पशु-हिना के [विहित होने से] निविद्ध न होने ने । [यह नाधनाव्यापकत्व हुआ । इस प्रकार 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम्' राप डपापि का लक्षण निविद्धत्व में घट जाता है रुमलिए निविद्धत्व उपाधि है] इम प्रहार निषिद्धरव उपाधि के विद्यमान होने में अन्य प्रयुक्त [अर्थात् निविद्धरव प्रभुक] म्यानि के बाधित रहनेवाना हिमारव [हेन्] 'व्याप्यत्यामिख' ही है। [निविद्याद हो यस्तुनः थपसंत्रनत्त्व का प्रयोजक है। यह निविद्याद का अपसं-प्रवरूष धर्म मही हिसारव में प्रवीत होता है। इसविए 'डव' संधीद संपने मर्माव-

२ साध्यविपर्ययव्याप्तो हेतुनिष्दः । स यथा शब्दो नित्यः कृतकत्वा-दात्मवत् । अत्र कृतकत्वं हि साध्यनित्यत्वविपरीतानित्यत्वेन व्याप्तम् । यत्कृतकं तदनित्यमेव, न नित्यमित्यतो, विरुद्धं कृतकत्वमिति ।

३ सव्यभिचारोऽनैकान्तिकः । स द्विविधः, साधारणानैकान्तिकोऽ-साधारणानैकान्तिकश्चेति । तत्र पक्षसपक्षविपक्षवृत्तिः साधारणः । यथा शब्दो नित्यः प्रमेयत्वात् व्योमवत् । अत्र हि प्रमेयत्वं हेतुस्तच नित्या-नित्यवृत्ति । सपक्षाद् विपक्षाद् व्यावृत्तो यः पक्ष एव वर्तते सोऽसाधा-रणानैकान्तिकः । स यथा भूर्नित्या गन्धवत्त्वात् । गन्धवत्त्वं हि सपक्षा-न्नित्याद् विपक्षाचानित्याद् व्यावृत्तं भूमात्रवृत्ति ।

४ प्रकरणसमस्तु स एव यस्य हेतोः साध्यविपरीतसाधकं हेत्वन्तरं

वर्ती हिंसात्व में अपने धर्म का आधान करने के कारण निषिद्धत्व उपाधि कहलाता है। 'उस स्वसमीपर्वातिनि स्वधर्ममादधातीति उपाधिः'। उपाधि शब्द की इस व्युत्पत्ति को ज्यान में रखकर ही अन्यप्रयुक्तव्याप्त्युपजीवि हिंसात्वम् यह लिखा है।]

२ साध्य के विपर्यय [विपरीत अथवा अभाव] के साथ व्याप्त हेतु 'विरुद्ध' [हेत्वाभास] है। वह जैसे शब्द नित्य है, कृतक [जन्य] होने से, आत्मा के समान। यहाँ कृतकत्व [हेतु] साध्य नित्यत्व के विपरीत अनित्यत्व के साथ व्याप्त है। जो कृतक सो अनित्य ही है नित्य नहीं। इसलिए कृतकत्व हेतु विरुद्ध [हेत्वाभास ही] है।

३ सव्यभिचार को अनैकान्तिक कहते हैं। वह दो प्रकार का है। १ साधा-रणानैकान्तिक और २ असाधारणानैकान्तिक । उनमें से पक्ष, सपक्ष और विपक्ष [तीनों] में रहने वाला [अर्थात् विपक्षव्यावृत्तत्व धर्म से रहित] साधारणानैका-न्तिक है। वह जैसे शब्द नित्य है, प्रमेय होने से, आकाशके समान। यहाँ प्रमेयत्व हेतु है और वह नित्य तथा अनित्य [सपक्ष तथा विपक्ष] दोनों में रहने वाला है। [इसके विपरीत] सपक्ष और विपक्ष [दोनों] से व्यावृत्त जो [केवल] पक्ष में ही रहता है वह असाधारणानैकान्तिक है। वह जैसे पृथिवो नित्य है गन्धवती होने से। [यहाँ] गन्धवत्त्व [हेतु] सपक्ष नित्य [आकाशादि] और विपक्ष अनित्य [जलादि] से व्यावृत्त केवल पृथिवोमात्र में रहता है। [अतः असाधा-रणानैकान्तिक हेत्वामास है]

४ जिस हेतु के साध्य के विपरीत [अर्थ] का साधक दूसरा हेतु विद्यमान है वही प्रकरणसम [हेत्वाभास कहलाता] है। वह जैसे शब्द अनित्य है नित्य धर्म से रहित होने से। [यह एक अनुमान है। उसके विपरीत शब्द को नित्य सिद्ध करने वाला और उसका तुल्यवलिंवरोधी दूसरा अनुमान] शब्द नित्य विद्यते । स यथा शब्दोऽनित्यो नित्यधर्मरहितत्यान् । शब्दो नित्योऽनि-न्यथर्मरहितत्यादिति । अयमेव हि सत्प्रतिषक्ष इति चोच्यते ।

४ पने प्रमाणान्तरावधृतसाध्याभावे। हेतुवंधितविषयः । कालात्यया-पिष्ट इति चोच्यते । यथा अग्निरनुष्णः कृतकत्वाञ्चलवन् । अत्र हि कृतकत्वस्य हेतोः साध्यमनुष्णत्वं तद्भावः प्रत्यनेणवावधारितः रूपार्शन-प्रत्यनेणवाष्णत्वोपलम्भान् ।

है अनित्व धर्म ने रहित होने से । यह [है] । यही [प्रकरणसम] सत्प्रतिपक्ष-भी कहनाता है ।

यहीं पहिले अनुसान में निध्यधर्मरहितस्वात् और दूसरे अनुसान में अनिध्यधर्मरिधात् यह दांनी हेतु एक दूसरे के साध्य से विपरीत अर्ध को सिद्ध करते हैं। एक बाद्द में निध्यस्य सिद्ध करना चाहना है। और दूसरा उसी बाद्द में अनिस्यस्य सिद्ध कर रहा है। इसिटिए साध्ययिपरीतसाधक मुख्यवल दूसरे हैनु के विध्यमान होने ने यह दोनों होतु परस्पर 'सस्मिनपण्ड' हैस्याभाम कहलते हैं। और उनमें से कोई भी अपने साध्य को सिद्ध करने में समर्थ नहीं होता। इसमें दोनों हेतुओं का मृत्य बल होना आवश्यक है अन्यथा एक के दुर्बल और स्मर्थ के प्रयल होने पर 'सस्मिनपण्ड' नहीं होगा। क्योंकि उनमें से प्रयल हेतु 'उपजीवक सदा बाध्य और प्रयल उपजीवक सदा बाधक ही होगा। इर्बल और प्रयल में पर प्रयत्मित्य को प्रयत्में पर प्रवासित्य नहीं होता। अतः नुत्यवल विरोधी हेतु ही 'प्रतिपण्ड' वहलाता है। इसे प्रवास को 'प्रकरणनम' और सत्मित्यच' दोनों नामों में कहा जाता है। इसे प्रवास 'अनकान्तिक' को भी 'सन्यभिचार' नथा 'अनकान्तिक' दोनों नामों में कहा जाता है। और अगले 'कालान्ययापदिष्ट' को भी 'कालास्यापदिष्ट' तथा 'वाधिनविषय' इन दोनों नामों से कहा जाता है। इस प्रवास कीन हैस्वाभागों के हो-हो नाम है। आगे 'वाधिनविषय' नामक प्रवास हैग्याभास का निरूपण करने हैं।

[जिन तेषु के] पक्ष में किसी अन्य [प्रयन्तर] प्रमास ने नाष्य का अभाव निश्चित हो गया है वह 'बाधित विषय' [तियामान] है। बीर 'कानास्पयापिष्ट' [तियामान] कहनाता है। जैते अति अनुष्टन [अर्थात् रोतन] है, वतक [जन्य] होने से, जन के समान। यहां सन्तक्तर तेषु का नाष्य अनुष्टास्य, उनका अभाव [अर्थात् उत्पास्य का अति अप पक्ष में] प्रस्तका [प्रमाण] से हो विश्वित हो पुना है। [वयोक्ति पक्षमृत अति में] स्वार्थन [स्वाय] प्रस्तक से ही उत्पास्य का प्रहा होते से।

इति व्याख्यातम् नुमानम्।

'वाधितविषय' में 'विषय' शब्द का अर्थ है 'साध्य'। जिस हेतु के साध्य का अभाव किसी अन्य प्रमाण से पत्त में गृहीत हो वह हेतु 'वाधितविषय' कहा जाता है और उसका दूसरा नाम 'कालात्ययापदिष्ट' भी होता है। इस प्रकार अनुमान [प्रमाणा] की व्याख्या हो गई।

१ अनुमान की आवश्यकता,

प्रत्यच प्रमाण की सत्ता के विषय में कोई विवाद नहीं है। आस्तिकनास्तिक सभी प्रकार के दार्शनिक प्रत्यच प्रमाण की सत्ता स्वीकार करते हैं।
परन्तु अनुमान के विषय में यह बात नहीं है। चार्वाक लोग अनुमान प्रमाण
का अस्तित्व स्वीकार नहीं करते हैं। इसलिए अनुमान प्रमाण के विषय में
विचार करने से पूर्व उसकी आवश्यकता पर विचार कर लेना आवश्यक है।
इस दृष्टि से श्री वाचरपित मिश्र आदि ने चार्वाक के लिए भी अनुमान की
सत्ता को स्वीकार करना अपरिहार्य वतलाया है। उनका कहना है कि जव
चार्वाक किसी से यह कहता है कि अनुमान प्रमाण नहीं है तब उससे यह
पूछना चाहिए कि वह ऐसा उस विशेष व्यक्ति से क्यों कहता है। इसका
उत्तर वह यही दे सकता है कि यह व्यक्ति अनुमान प्रमाण को मानता है
इसलिए इस विषय में इसके श्रम अथवा सन्देह को मिटाने के लिए मैं इसको
समझा रहा हूँ कि अनुसान प्रमाण नहीं है।

इस पर चार्वाक से दूसरा प्रश्न यह करना चाहिए कि आपको यह कैसे माल्रम हुआ कि यह न्यक्ति अज्ञान, सन्देह अथवा अस में है। दूसरे पुरुष में रहने वाले अज्ञान सन्देह अथवा विपर्यय का प्रहण करने का आपके पास क्या साधन है। इसके उत्तर में वह यही कह सकता है कि इसके वचनों से यह प्रतीत होता है कि यह न्यक्ति अज्ञान, सन्देह अथवा विपर्यय-अस में है। तब उससे यह कहना चाहिए कि शब्द विशेष अथवा वचन भेद से जो दूसरे न्यक्ति के अज्ञान, सन्देह अथवा विपर्यय का ज्ञान है वह प्रत्यच्च तो नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि परपुरुषगत अज्ञान, सन्देह, विपर्यय आदि का किसी लौकिक पुरुष को प्रत्यच्च नहीं हो सकता। अतएव इसके जानने का मार्ग उसके वचन भेद रूप लिङ्ग के अतिरिक्त दूसरा नहीं है। और लिङ्ग दर्शन से होने वाला ज्ञान ही 'लैङ्गिक' अथवा अनुमान कहलाता है। अतएव परपुरुषगत अज्ञान, सन्देह

विषयंय का प्रहण अनुमान से ही होता है। इसिटिए जब घावांक दूसरे को यह कहता है कि अनुमान प्रमाण नहीं है नय यह उसके अज्ञान, सन्देह का विषयंय का अनुमान करके ही ऐसा कहता है। उस दशा में उसके लिए अनुमान प्रमाण मानना अपरिहार्य है। और यदि परपुरुपात अज्ञान, सन्देह या विषयंय के जाने विना यह यों ही किसी को पकड़ कर कहने उगता है कि भाई अनुमान प्रमाण नहीं है तो यह उन्मत्त ही समक्षा जायगा। इसिटिए किसी के साथ इस विषय में युद्धिपूर्वक बात करने के टिए उसके अज्ञान, सन्देह या विषयंय आदि का ज्ञान आवश्यक है। और उसके ज्ञान के अनुमान को हो इसर दूसरा कोई साधन नहीं है। इसिटिए 'अकामेनापि अनुमानं प्रमाणमम्यु-पेयम्'। न चाहते हुए भी चार्चांक को अनुमान प्रमाण मानना ही होगा।

एक यान और भी है। चार्याक केवल प्रत्यस प्रमाण को मानना है और जो चीज प्रत्यस नहीं उनका अस्तित्व नहीं मानना चाहना है। ऐसी दशा में घर से चाहर जाने पर चार्याक को अपने गृहजर्मी का प्रत्यस नहीं होता। नय वया उनका अभाव माना जायगा। इसलिए भी उनका कहना ठीक नहीं है।

इस विषय को इसने अपनी दर्शनसीमांसा में इस प्रकार सङ्घलित किया है।

प्रत्यक्षमात्रं चार्याकेः प्रमाणं येरतु मन्यते।
अभ्युपेयमकामेरप्येतेरनुमानं परम्॥ १॥
अध्युपेयमकामेरप्येतेरनुमानं परम्॥ १॥
अध्युपेयमकामेरप्येतेरनुमानं प्रदम्॥ १॥
अध्युपेयमकामेरप्येतेरनुमानं द्वारा द्व भ्रुवम्।
अध्युपेयमकामेरप्येतेरनुमानं वार्यः भ्रुवनते।
पदि नेपां गृहीतं स्याद् विषये नोऽज्ञानादिकम्॥ ३॥
पुरुषान्तरमन्देहोऽज्ञानं वाऽध विषयंयः।
प्रत्यक्षण ग्रहीतुं तु न गव्यं लीक्किजेनीः ॥ १॥
प्रत्यक्षण ग्रहीतुं तु न गव्यं लीक्किजेनीः ॥ ६॥
प्रत्यक्षण ग्रहीतुं तु न गव्यं लीक्किजेनीः ॥ ६॥
प्रत्यक्षण ग्रहीतुं त्रस्याद्वं प्रधाद्वम् प्रवत्यते॥ ६॥
प्रत्यक्षण ग्रहीतुं त्रस्याद्व प्रधाद्वम् प्रवत्यते॥ ६॥
प्रत्यक्षण ग्रहीतुं त्रस्याद्वं ग्रानमनुमानं भ्रुवम्।
ग्रहीत्यार्थं राज्यस्य ग्रानमनुमानं भ्रुवम्।

१ दर्शनमास्त्रोक्षा ५ ।

व सर भाव

इति व्याख्यातम्नुमानम्।

'वाधितविषय' में 'विषय' शब्द का अर्थ है 'साध्य'। जिस हेतु के साध्य का अभाव किसी अन्य प्रमाण से पत्त में गृहीत हो वह हेतु 'वाधितविषय' कहा जाता है और उसका दूसरा नाम 'काळात्ययापदिष्ट' भी होता है। इस प्रकार अनुमान [प्रमाण] की व्याख्या हो गई।

१ अनुमान की आवश्यकता,

प्रत्यच प्रमाण की सत्ता के विषय में कोई विवार्द नहीं है। आस्तिकनास्तिक सभी प्रकार के दार्शनिक प्रत्यच प्रमाण की सत्ता स्वीकार करते हैं।
परन्तु अनुमान के विषय में यह बात नहीं है। चार्वाक लोग अनुमान प्रमाण
का अस्तित्व स्वीकार नहीं करते हैं। इसलिए अनुमान प्रमाण के विषय में
विचार करने से पूर्व उसकी आवश्यकता पर विचार कर लेना आवश्यक है।
इस दृष्टि से श्री वाचस्पति मिश्र आदि ने चार्वाक के लिए भी अनुमान की
सत्ता को स्वीकार करना अपरिहार्य वतलाया है। उनका कहना है कि जव
चार्वाक किसी से यह कहता है कि अनुमान प्रमाण नहीं है तब उससे यह
पूछना चाहिए कि वह ऐसा उस विशेष व्यक्ति से क्यों कहता है। इसका
उत्तर वह यही दे सकता है कि यह व्यक्ति अनुमान प्रमाण को मानता है
इसलिए इस विषय में इसके अम अथवा सन्देह को मिटाने के लिए मैं इसको
समझा रहा हूँ कि अनुसान प्रमाण नहीं है।

इस पर चार्वाक से दूसरा प्रश्न यह करना चाहिए कि आपको यह कैसे माल्स हुआ कि यह व्यक्ति अज्ञान, सन्देह अथवा अस में है। दूसरे पुरुप में रहने वाले अज्ञान सन्देह अथवा विपर्यय का प्रहण करने का आपके पास क्या साधन है। इसके उत्तर में वह यही कह सकता है कि इसके वचनों से यह प्रतीत होता है कि यह व्यक्ति अज्ञान, सन्देह अथवा विपर्यय-अस में है। तव उससे यह कहना चाहिए कि शब्द विशेष अथवा वचन भेद से जो दूसरे व्यक्ति के अज्ञान, सन्देह अथवा विपर्यय का ज्ञान है वह प्रत्यच्च तो नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि परपुरुषगत अज्ञान, सन्देह, विपर्यय आदि का किसी लौकिक पुरुष को प्रत्यच्च नहीं हो सकता। अतएव इसके जानने का मार्ग उसके वचन भेद रूप लिङ्ग के अतिरिक्त दूसरा नहीं है। और लिङ्ग दर्शन से होने वाला ज्ञान ही 'लैङ्गिक' अथवा अनुमान कहलाता है। अतएव परपुरुषगत अज्ञान, सन्देह विपर्यय का ग्रहण अनुमान से ही होता है। इसिलए जब चार्वाक दूसरे को यह कहता है कि अनुमान प्रमाण नहीं है तब वह उसके अज्ञान, सन्देह या विपर्यय का अनुमान करके ही ऐसा कहता है। उस दशा में उसके लिए अनुमान प्रमाण मानना अपरिहार्य है। और यदि परपुरुषगत अज्ञान, सन्देह या विपर्यय के जाने विना वह यों ही किसी को पकड़ कर कहने लगता है कि भाई अनुमान प्रमाण नहीं है तो वह उन्मत्त ही समझा जायगा। इसिलए किसी के साथ इस विपय में बुद्धिपूर्वक वात करने के लिए उसके अज्ञान, सन्देह या विपर्यय आदि का ज्ञान आवश्यक है। और उसके ज्ञान के अनुमान को छोड़ कर दूसरा कोई साधन नहीं है। इसिलए 'अकामेनापि अनुमानं प्रमाणमभ्यु-पेयम्'। न चाहते हुए भी चार्वाक को अनुमान प्रमाण मानना ही होगा।

एक बात और भी है। चार्वाक केवल प्रत्यच प्रमाण को मानता है और जो चीज प्रत्यच नहीं उसका अस्तित्व नहीं मानना चाहता है। ऐसी दशा में घर से बाहर आने पर चार्वाक को अपने गृहजनों का प्रत्यच नहीं होता। तब क्या उनका अभाव माना जायगा। इसलिए भी उसका कहना ठीक नहीं है।

इस विषय को हमने अपनी दर्शनमीमांसामें इस प्रकार सङ्कलित किया है।

प्रत्यत्तमात्रं चार्वाकैः प्रमाणं यैस्त मन्यते। अभ्युपेयमकामैरप्येतैरनुमानं परम् ॥ १ ॥ अदृष्टा अपि सन्त्यर्था गृहे दारा इव ध्रुवस्। अन्यथास्मिन् बहिर्याते कि विनष्टं नु तस्कुलम् ॥ २ ॥ पुरुषान्तरसंवादे कथं वाऽसी प्रवर्तते। यदि तेषां गृहीतं स्यादु विषये नोऽज्ञानादिकम् ॥ ३ ॥ पुरुषान्तरसन्देहोऽज्ञानं वाऽथ विपर्ययः । प्रत्यचेण ग्रहीतुं तु न शक्यं छौकिकैर्जनैः !! ४॥ अप्ताज्ञानसन्देहश्चेत् प्रवर्तते ! कथायां उन्मत्तवदुपेच्योऽसी तदा सञ्जायते ध्रुवस् ॥ ५॥ वाक्यभेदादिलिङ्गाच्चेदनुमाय प्रवर्तते । पराऽज्ञानादिकं तस्मात् कथाऽप्यस्य प्रकल्पते ॥ ६ ॥ तस्मादनिच्छताऽप्यत्र मानमनुमानं ध्रवम् । स्वीकार्यं नान्यथा तस्य व्यवहारोऽपि कल्पते⁹ ॥ ७ ॥

१ दर्शनमीमांसा ४।

७ त० भा०

२ अनुमान का छच्ण और भेद ।

अनुमान प्रमाण के विषय में दार्शनिक जगत् में तीन प्रकार की परम्पराएँ पाई जाती हैं। एक वैदिक-परम्परा, दूसरी वौद्ध-परम्परा और तीसरी नव्य न्याय की परम्परा । अनुमान के लक्षण और भेदों का निरूपण सबसे पहिले वैदिक-परम्परा में ही प्रारम्भ हुआ। इस वैदिक-परम्परा की भी दो धाराएँ मिलती हैं। एक धारा तो वैशेषिक और मीमांसा की विचारधारा है और दूसरी धारा में न्याय, सांख्य और चरक इन शास्त्रों का समावेश किया जा सकता है। इन दोनों में भेद यह है कि वैशेषिक और मीमांसा वाली परम्परा में अनुमान के दो भेद किए गए हैं और न्याय, सांख्य तथा चरक वाली परम्परा में दो के स्थान पर तीन भेद किए गए हैं। पहिली वैशेषिक और मीमांसक परम्परा का ज्ञान हमको 'प्रशस्तपादभाष्य' तथा 'शावरभाष्य' में होता है। उन दोनों ने अनुमान के दो भेद करते हुए लिखा है।

तत्तु द्विविधम्। प्रत्यत्ततो दष्टसम्बन्धं सामान्यतो दष्टसम्बन्धं च । [मीमांसी] तत्तु द्विविधम् । दष्टं सामान्यतो दष्टं च । [वैशेपिके]

धर्यात् मीमांसा और वैशेषिक दोनों दर्शनों में अनुमान के दो सेद माने हें एक 'दृष्ट' अथवा 'प्रत्यचतो दृष्ट' और दूसरा 'सामान्यतो दृष्ट'। इन दोनों दर्शनों में दूसरा भेद तो 'सामान्यतो दृष्ट' नाम से ही दोनों जगह कहा गया है। परन्तु पहिले भेद को एक जगह 'प्रत्यचतो दृष्ट' तथा दूसरी जगह केवल 'दृष्ट' शब्द से कहा गया है। परन्तु वह कोई विशेष महत्त्व की वात नहीं है। दोनों लगभग समान ही हैं।

इसके विपरीत न्याय, सांख्य तथा चरक की परम्परा में अनुमान के तीन प्रकारों का वर्णन पाया जाता है। न्याय-सूत्र में अनुमान का लक्षण तथा भेद प्रदर्शित करते हुए लिखा है।

अर्थं तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेपवत्सामान्यतो दृष्टं च।

इस सूत्र में सूत्रकार ने अनुमान के १ 'पूर्ववत्', २ 'शेपवत्' और ३ 'सामान्यतो इष्ट' यह तीन भेद किए हैं। सांख्यकारिका में 'त्रिविधमनुमानमाख्यातम्' छिख कर और उसकी टीका, मीटरतृत्ति तथा चरके के सूत्रस्थान में भी 'प्रत्यजपूर्व त्रिविधं त्रिकालं चानुमीयते' छिखकर न्याय-सूत्र के अनुसार विस्कुल इसी नाम से

१ शावरभाष्य १।१।५

३ न्याय० शशफ

५ साठरवृत्ति सां० का० ५।

२ प्रशस्तपाद्भाष्य पृ० १०४

४ सांख्यकारिका ५।

६ चरक सूत्रस्थान २१, २२

अनुमान के तीन भेद किये हैं। इस प्रकार वैदिक दर्शनों में यह दो प्रकार की 'द्विविध' और 'त्रिविध' भेद वाली परम्पराएँ पाई जाती हैं।

परन्तु श्री वाचस्पति मिश्र, जिन्होंने सभी दर्शनों पर टीकाएँ लिखी हैं इन दोनों परम्पराओं का समन्वय करते हुए दिखाई देते हैं। उन्होंने अपनी सांख्य तस्वको मुदी में पांचवीं कारिका की टीका में पहिले वैशेषिक तथा मीमांसक परम्परा के अनुसार अनुमान के दो भेद किए। एक वीत और दूसरा अवीत। 'तन्न अन्वयमुखेन प्रवर्तमानं विधायकं वीतम्'। और 'निषेधमुखेन प्रवर्तमानम् अविधायकमवीतम्'। अर्थात् अन्वयमुख से प्रवर्तमान विधायक अनुमान को 'वीत' अनुमान कहते हैं। और निषेधमुख से प्रवर्तमान अविधायक अनुमान को अवीत' अनुमान कहते हैं। इनमें से जो 'अवीत' अनुमान है वही न्याय-परम्परा का 'शेषवत्' है।

तैत्रावीतं शेपवत् । शिष्यते परिशिष्यते इति शेषः। स एव विषयतया यस्यास्त्यनुमानज्ञानस्य तच्छेपवत् । यदाहुः प्रसक्तप्रतिषेधे अन्यत्राप्रसङ्गाच्छि-

प्यमाणे सम्प्रत्ययः परिशेषः'।

अनुमान का दूसरा भेद 'वीत' है। सांख्यतस्वकी मुदी में इसके फिर दो भेद किए गये हैं उनमें से एक को 'पूर्ववत्' तथा दूसरे को 'सामान्यतो दृष्ट' कहा है।

वीतं च द्वेषा । पूर्ववत् सामान्यतो दृष्टं च । तत्रैकं दृष्टस्वलक्षणसामान्य-विपयं तत्पूर्ववत् । पूर्वप्रसिद्धं दृष्टस्वलक्षणसामान्यमिति यावत् तद्स्य विषयत्वेना-स्त्यनुमानज्ञानस्येति पूर्ववत् । यथा धूमाद् विह्नत्वसामान्यविशेषः पर्वतेऽनुमीयते । तस्य च विह्नवसामान्यस्य स्वलक्षणं विह्नविशेषो दृष्टो रसवत्याम् ।

अपरं च वीतं सामान्यतो दृष्टम्, अदृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयं यथेन्द्रियविषय-मनुमानम् । अत्र हि रूपादिविज्ञानानां क्रियात्वेन करणत्वमनुमीयते । यद्यपि करणत्वसामान्यस्य छिदादौ वाऽस्यादि स्वलक्षणमुपल्द्धां, तथापि यज्ञातीयस्य रूपादिज्ञाने करणत्वमनुमीयते तज्ञातीयस्य करणस्य न दृष्टं स्वलक्षणं प्रत्यक्षेण । इन्द्रियज्ञातीयं हि तत्करणं, न चेन्द्रियत्वसामान्यस्य स्वलक्षणमिन्द्रियविशेषः प्रत्यक्षगोचरोऽर्वागृदशां यथा विह्नत्वसामान्यस्य स्वलक्षणं विह्नः । सोऽयं पूर्ववतः सामान्यतो दृष्टात् सत्यपि वीतत्वेन तुल्यत्वे विशेषः ।

इस प्रकार वाचरपित मिश्र ने पहिले अनुमान के 'वीत' और 'अवीत' दो भेद करके मीमांसा और वैशेषिक की द्विविध भेद वाली परम्परा का समन्वय करने का प्रयत्न किया है। और उसके वाद त्रिविध भेद वाली न्याय तथा सांख्य-परम्परा को प्रदर्शित किया है। वाचरपित मिश्र का यह समन्वय केवल संख्या

१-२ सांख्यतत्त्वकौमुदी कारिका ५।

भेद की सीमा तक ही रहता है अर्थ का समन्वय नहीं हो पाता है। क्योंकि सीमांसा और वैशेषिक परम्परा में 'वीत' और 'अवीत' इन नामों तथा 'अवीत' अर्थात् 'शेपवत्' इस भेद का उल्लेख नहीं मिलता है।

३-वौद्ध-परम्परा में अनुमान के भेद ।

अनुमान के विषय में दूसरी परम्परा वीदों की है। इस परम्परा में भी दो प्रकार की धाराएँ पाई जाती हैं। प्रारम्भ में वीदों ने वैदिक-परम्परा का ही अनुमान किया है और न्यायसूत्र के अनुसार त्रिविध अनुमान का ही वर्णन किया है। यह त्रिविध अनुमान का वर्णन वौद्धों के केवल एक प्रन्थ 'उपायहद्यम्' [पृष्ठ ६३] में पाया जाता है। 'उपायहद्यम्' को कुछ लोग नागार्जुनकृत मानते हैं। यदि वह नागार्जुनकृत न हो, तो भी वह दिङ्नाग का पूर्ववर्ती अवश्य होना चाहिए। इस प्रकार दिङ्नाग के पूर्व ईसा की चौथी शताब्दी तक बौद्द दार्श्वनिक भी न्याय की वैदिक-परम्परा का ही अनुगमन करते रहे। ईसा की पांचवीं शताब्दी में आचार्य दिङ्नाग ने, जो कि वस्तुतः बौद्ध न्याय के जन्म-दाता हैं, इस विषय में भी वैदिक-परम्परा से भिन्न अपनी स्वतन्त्र नई परम्परा स्थापित की और न्याय-परम्परा से भिन्न प्रकारसे अनुमान के लच्चण, भेद आदि किए। आगे सभी बौद्ध दार्शनिकों ने दिङ्नाग की नवीन पद्दित को अपनाया है।

४-तर्कभाषा में अनुमान के भेद-

प्रकृत तर्कभाषा ग्रन्थ में अनुमान के पूर्ववत्, शेपवत्, सामान्यतो दृष्ट भेद नहीं दिखलाए हैं। अपितु उनके स्थान पर स्वार्थानुमान और परार्थानुमान यह दो भेद दिखलाए हैं। यह भेद मुख्यतः और स्पष्टतः वैशेपिक-परम्परा में प्रति-पादित किए हैं।

पञ्चावयवेन वाक्येन स्वनिश्चितार्थप्रतिपादनं परार्थानुमानम् । पञ्चाव-यवेनैव वाक्येन संशयितविपर्यस्तान्युत्पन्नानां परेपां स्वनिश्चितार्थप्रतिपादनं परार्थानुमानं विज्ञेयम् ।

बौद्धों ने भी स्वार्थानुमान और परार्थानुमान के इस भेदको अपनाया है। और उनके अनुमान के छत्तण पर भी वैशेषिक की छाया दिखाई देती है। वैशेषिक दर्शन में अनुमान को 'छैङ्गिक' पद से निर्दिष्ट किया है। और 'छिङ्गदर्शनात संजायमानं छैङ्गिकम्' यह उसका छत्तण किया है। वौद्धों के 'अनुमानं छिङ्गादर्थदर्शनम्' इस छत्तण पर वैशेषिक के पूर्वोक्त 'छिङ्गदर्शनात् संजायमानं छैङ्गिकम्' इस छत्तण की छाया स्पष्ट दिखाई देती है। और

१ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११३। २ न्याय प्र० पृ० ७, न्यायविन्दु २।३, तत्त्व-संग्रहकारिका १३६२।

उनके स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान भेदों पर भी वैशेषिक की छाया स्पष्ट है। इस प्रकार यद्यपि बौद्ध दार्शनिकों ने न्याय-परम्परा के अनुमान, लच्चण तथा भेदों का खण्डन करने का प्रबल प्रयत्न किया है फिर भी वह वैदिक-परम्परा के प्रभाव से अपने को बचा नहीं सके हैं। न्याय-पर-म्परा के 'अथ तत्पूर्वकमनुमानम्' इस लच्चण और 'त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेष-वत्सामान्यतो दृष्टं च' इन भेदोंको स्वीकार न करने पर भी वैशेषिक-प्रतिपादित अनुमान-लच्चण और भेदोंका अनुगमन उन्होंने किया ही है।

हमने अपनी दर्शनमीमांसा में इस विषय का सङ्कलन इस प्रकार किया है।

द्वैधेमत्रानुमानं यत् , परार्थस्वार्थमेदतः । संविभक्तं तदन्यत्र चान्यथा तु द्विधा त्रिधा ॥ १ ॥ पूर्ववच्छेषवच्चेव दृष्टं सामान्यतस्तथा । स्त्रकारेण न्याये तु भेदस्तस्य त्रिधा कृतः ॥ २ ॥ सांख्ये वीतमवीतं च पूर्वं तावद् द्विधा कृतम् । वीतं पुनद्विधा कृत्वा तृतीयं शेषवन्मतम् ॥ ३ ॥ तत्र न्यायस्य भेदानां व्याख्याभाष्ये द्विधा कृता । न्याय पुव तयोराद्या परा सांख्येऽपि सम्मता ॥ ४ ॥

त्रिविधभेदों की न्यायाभिमत प्रथम व्याख्या-

पूर्ववत् कारणज्ञानात् कार्यं यदनुमीयते ।
भाविवृष्टेर्यथा ज्ञानं मेघैमेंदुरितेऽम्बरे ॥ ५ ॥
कार्याद्धेतोश्च यञ्ज्ञानं 'शेषवत्' तत्प्रकीर्तितम् ।
भूतवृष्टेर्यथा ज्ञानं स्रोतोभेदादिभिभवेत् ॥ ६ ॥
कार्यकारणभावादि सम्बन्धेतरहेतुकम् ।
ज्ञानं 'सामान्यतो दृष्टं' गतिमज्ञन्द्रतारकम् ॥ ७ ॥
इतीयं प्रथमा न्याख्या प्रायो न्याये समादता ।
ववचित् सांख्येऽपि संदृष्टा परा सांख्यानुगापि च ॥ ८ ॥

त्रिविध भेदों की न्यायोक्त तथा सांख्याभिमत द्वितीय व्याख्या—

'पूर्ववद्' धूमवह्नवाद्योः पूर्वं प्रत्यत्तभूतयोः ।

वहेरनुमानं धूमात् , सांख्ये दृष्टस्वलत्त्रणम् ॥ ९ ॥

इन्द्रियाद्यनुमानं च करणत्वादिहेतुकम् ।

न्याये 'सामान्यतो दृष्टं' सांख्येऽदृष्टस्वल्ज्ञणम् ॥ १० ॥

१ दर्शनमीमांसा ४।

प्रसक्तप्रतिपेधे यत् परिशेषान्नियम्यते । सांख्येऽवीतं तु तत्प्रोक्तं न्याये तच्छेषवन्मतम् ॥ ५१ ॥

द्विविध भेदवादी मत-

जैमिनीये च काणादे शेषवन्न समीरितम् । दृष्टं, सामान्यतो दृष्टं, संविभक्तमिति द्विधा ॥ १२ ॥ जैनैबोंद्वेस्तथा नन्येरनुमाननिरूपणे । दृौ तु तस्य कृतौ भेदौ नुनं स्वार्थपरार्थकौ ॥ १३ ॥

५--परार्थानुमान के पञ्जावयव--

वैशेषिक दर्शन के प्रशस्तपाद भाष्य में जो परार्थानुमान का लचण किया है उसमें पञ्चावयवों का उल्लेख किया है। 'पञ्चावयवेन वाक्येन स्वनिश्चितार्थ-प्रतिपादनं परार्थानुमानम्'। तर्कभाषा में भी इसी प्रकार परार्थानुमान का लचण किया है। उन पाँच अवयवों के नाम—१ प्रतिज्ञा, २ हेतु, ३ उदाहरण, ४ उपनयन और ५ निगमन हैं। इन पाँच अवयवों का इन्हीं नामों से न्यायसूत्र में उल्लेख किया गया है।

'प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयर्वाः ।

परन्तु वैशेषिक दर्शन के प्रशस्तपाद भाष्य में उनके नाम-१ प्रतिज्ञा, २ अपदेश, ३ निदर्शन, ४ अनुसन्धान और ५ प्रत्याम्नाय पाए जाते हैं।

'अवयवाः पुनः, प्रतिज्ञापदेशनिद्र्शनानुसन्धानप्रत्याग्नायाः ।

वैशेषिक दर्शन के प्रशस्तपाद भाष्य में एक विशेष बात और है कि न्याय-दर्शन में तो केवल हेतु को दूषित मान कर हेत्वाभासोंका उल्लेख किया गया है। तर्कभाषा में भी न्याय के अनुसार पाँच प्रकार के हेत्वाभासों का वर्णन किया गया है। परन्तु प्रशस्तपाद भाष्य में हेत्वाभासों के अतिरिक्त प्रतिज्ञाभास तथा निदर्शनाभासों का वर्णन भी किया है।

'तत्रानुसेयोद्देशोऽविरोधी प्रतिज्ञा।'''अविरोधिग्रहणात् प्रत्यचानुमानाभ्यु-पगतस्वशास्त्रस्ववचनविरोधिनो निरस्ता भवन्ति। १ यथानुष्णोऽग्निरिति प्रत्यचिरोधी। २ घनमम्बर्गात्यनुमानविरोधी। ३ ब्राह्मणेन सुरा पेये-त्यागमविरोधी। ४ वैशेपिकस्य सत्कार्यमिति ब्रुवतः स्वशास्त्रविरोधी। ५ न शब्दोऽर्थप्रत्यायक इति स्ववचनविरोधी³।

Contract Section

१ न्याय दर्शन १, १, ३२। २ प्रशस्त ० पृ० ११४।

३ प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४१५।

इस प्रकार पाँच प्रकार के हेत्वाभासों के समान वैशेषिक प्रशस्तपाद भाष्य में पाँच प्रकार के प्रतिज्ञाभासों का भी उल्लेख किया गया है। इसके अतिरिक्त निदर्शनाभासों का भी वर्णन है।

अनेन निद्र्शनाभासा निरन्ता भवन्ति ।''' लिङ्गानुमेयोभयाश्रयासिद्धाननुगतविपरीतानुगताः साधर्म्यनिदर्शनाभासाः। लिङ्गानुमेयोभयक्यावृत्ताश्रयासिद्धन्यावृत्तविपरीतक्यावृत्ता वैधर्म्यनिदर्शनाभासाः।

अर्थात् १ लिङ्गासिद्ध, २ अनुमेयासिद्ध, ३ उभयासिद्ध, ४ आश्रयासिद्ध, ५ अनुगत, ६ विपरीतानुगत इस प्रकार ६ तरह के साधर्म्य निदर्शनाभास और १ लिङ्गव्यावृत्त, २ अनुमेयव्यावृत्त, ३ उभयव्यावृत्त, ४ आश्रयासिद्धव्यावृत्त, और ५ विपरीतव्यावृत्त यह पाँच प्रकार के वैधर्म्य निदर्शनाभास भी प्रशस्तपाद ने प्रतिपादित किए हैं। इन प्रतिज्ञाभास और निदर्शनाभासों का उल्लेख न्याय में नहीं पाया जाता है। इसीलिए न्यायप्रधान तर्कभाषा में भी उनका वर्णन नहीं किया गया है।

६-पञ्चांवयदों के प्रयोग में भेद-

न्याय और वैशेषिक दर्शनों में अनुसान के पाँच अवयवों का उल्लेख किया गया है। परन्त अन्य दर्शनों में इनके प्रयोग के विषय में कई मत पाए जाते हैं। सांख्य के तार्किक, प्रतिज्ञा, हेतु और दृष्टान्त इन तीन अवयवों का ही प्रयोग मानते हैं। इसका उल्लेख सांख्यकारिका की माठरवृत्ति की पाँचवीं कारिका में मिलता है। प्रभाकर के अनुयायी मीमांसक शालिकनाथ ने अपनी 'प्रकरण-पञ्चिका' में [पृष्ठ ५३,८५] तथा कुमारिल भट्ट के अनुयायी मीमांसक पार्थसार्थिमिश्र ने 'श्लोकवार्तिक' की न्याख्या अनुमान, श्लोंक पश्री में तीन अवयवीं के प्रयोग को प्रतिपादित किया है। जैनों के आचार्य हैमचन्द्र तथा अनन्तवीर्य ने मीमांसकों के चार अवयव मानने वाले किसी सम्प्रदाय का भी उल्लेख प्रिमेयर० ३, ३७] भी किया है परन्तु वैसा कोई प्रसिद्ध सम्प्रदाय नहीं मिलता है। क्योंकि मीमांसकों के कुमारिलमह तथा प्रभाकर दोनों के अंनुयायी संग्रदाय, तीन अवयवीं का ही प्रयोग मानते हैं। वौद्ध तथा कुछ जैन तार्किक अधिक से अधिक हेतु तथा दृष्टान्त दो अवयदों का [प्रमाणवार्तिक ६, २८ स्याद्वाद र० पृ० ५५९] प्रयोग मानते हैं अन्यथा केवल एक हेतु से भी काम चलाने का प्रतिपादन करते हैं। [प्रमाणवार्तिक १, २८] । जैन आचार्य माणिक्य नन्दी ने प्रदेश भेद की दृष्टि से दो तथा पाँच अवयवों के प्रयोग की व्यवस्था का भी प्रतिपादन किया है। उनके मतानुसार 'वाद' प्रदेश में तो पाँच अवयवों के प्रयोग का नियम समझना

चाहिए। परन्तु शास्त्र प्रदेश में अधिकारी के अनुसार दो अथवा पाँच अवयवों का प्रयोग वैकल्पिक है। वादिदेव नामक जैन आचार्य, और वौद्ध आचार्य, विशिष्ट विद्वानों के लिए, केवल हेतु मात्र एक अवयव का प्रयोग ही पर्याप्त मानते हैं।

इसके विपरीत न्याय दर्शन के 'वात्स्यायन भाष्य' में दश अवयव माननेवाले किसी प्राचीन सम्प्रदाय का भी उल्लेख किया गया है।

'द्शावयवानेके नैयायिका वाक्ये संचत्तते, जिज्ञासा, संशयः, शक्यप्राप्तिः, प्रयोजनं, संशयव्युदास' इति ।

न्याय में प्रतिपादित प्रतिज्ञादि पाँच अवयवों के अतिरिक्त यह जिज्ञासादि पाँच और अवयव प्राचीन आचार्य मानते थे। उनका खण्डन कर, केवल पाँच अवयवों की उपयोगिता न्याय में प्रतिपादित की गई है और वैशेपिक में भी पाँच ही अवयव माने गए हैं।

७-हेतु के पञ्च रूप-

अनुमान वाक्य के पाँच अवयवों के समान हेतु के १ पत्तसक्त, २ सपत्त-सक्त, २ विपत्तक्यावृत्तक, ४ असत्प्रतिपत्तक्व और ५ अवाधितविषयक्व इन पाँच रूपों का वर्णन भी तर्कभाषा में किया गया है। कोई अन्वयक्यतिरेकी सखेतु इन पाँच रूपों से उपपन्न होने पर ही अपने साध्य को सिद्ध कर सकता है। यह न्याय का सिद्धान्त है। परन्तु हेतु के स्वरूप के विषय में भी अनेक मत हैं जिन्हें हम मुख्यतः 'पञ्चरूपता' और 'त्रिरूपतावादी' दो वर्गों में विभक्त कर सकते हैं। वैशेषिक, सांख्य और वौद्ध यह तीन दर्शन हेतु की त्रिरूपता को मानते हैं। और नैयायिक पञ्चरूपतावादी हैं। वैशेषिक दर्शन के प्रशस्तपाद भाष्य में हेतु या लिङ्ग का वर्णन करते हुए लिखा है—

> यदनुमेयेन सम्बद्धं प्रसिद्धं च तदन्विते । तदभावे च नास्त्येव तिल्लङ्गमनुमापकम् ॥

जो अनुमेय अर्थात् पत्त से सम्बद्ध पत्तसत्, और तदन्वित अर्थात् सपत्त में प्रसिद्ध-सपत्तसत् हो और उसके अभाव अर्थात् विपत्त में न हो विपत्तव्यावृत्त हो वही लिङ्ग अनुमापक होता है। इस प्रकार पत्तसन्त, और विपत्तव्यावृत्तस्व यह तीन ही हेतु के धर्म वैशेपिक दर्शन में माने गए हैं।

विपरीतमतो यत्स्यादेकेन द्वितयेन वा विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमिळङ्गं काश्यपोऽब्रवीत् ?॥

१ न्या० शा० भा० १, १, ३२ । २, ३, प्रशस्तपाद पृ० ६०० ।

उपर उद्धत दोनों कारिकाएँ प्रशस्तपाद भाष्य में पाई जाती हैं जिससे विदित होता है कि प्रशस्तपाद ने किसी अपने पूर्ववर्ती काश्यपाचार्य के मतानुसार इस नैरूप्य-सिद्धान्त का विवेचन किया है। प्रसिद्ध रूसी विद्वान् प्रो० चारावास्की ने अपनी 'बुद्धिस्ट लाजिक' नामक पुस्तक के [पृ०२४]में यह प्रति-पादन किया है कि नैरूप्य-सिद्धान्त के सम्बन्ध में वैशेषिक के उपर वोद्धों का प्रभाव पड़ा है। वोद्धों के अभिधर्मकोश, प्रमाणसमुचय, न्यायप्रवेश [पृ०१] न्यायविन्दु [२,५] हेतुविन्दु [पृ०९] और तस्वसंग्रह [कारिका ५३६२] आदि सभी ग्रन्थों में नैरूप्य-सिद्धान्त का ही समर्थन किया गया है और न्यायसम्मत पञ्चरूपता का खण्डन किया गया है। सांख्यकारिका की माठरवृत्ति में भी पाँचवीं कारिका की ज्याख्या में इसी नैरूप्यसिद्धान्त का समर्थन किया गया है। इस प्रकार वैशेषिक, सांख्य तथा वौद्ध दर्शन हेतु के पज्ञ-सत्त्व, सपन्तसन्व और विपन्तन्यावृत्तत्व इन तीन धर्मों को ही स्वीकार करते हैं।

न्याय-परम्परा में इन तीन रूपों के अतिरिक्त अवाधितविषयत और असत्प्रतिपद्धत्व इन दो रूपों को और सम्मिल्ति कर हेतु की पञ्चरूपता का प्रतिपादन किया गया है। इस पञ्चरूपता-सिद्धान्त के प्रथम 'प्रवर्तक' कदाचित् श्री उद्योतकराचार्य रहे हों। उनके वाद वाचरपितिमिश्र तथा जयन्त भट्ट आदि ने भी इस पञ्चरूपता का समर्थन किया है। और तर्कभाषा में भी उन पाँच रूपों का वर्णन किया गया है। परन्तु यह पञ्चरूपता का सिद्धान्त न्याय-पर-म्परा में भी उतनी दृढता से अथवा मृतकमुष्टि की भाँति स्थिर नहीं रहा है। नन्य न्याय में गदाधर भट्टाचार्य आदि ने हेतु की गमकतोपयोगी ज्याप्ति तथा पद्यभीताको प्राधान्य प्रदान कर वस्तुतः हेतु की त्रिस्पता का ही पोषण किया है।

जिस प्रकार हेतु की त्रिरूपता और पञ्चरूपता के विषय में मतभेद है उसी प्रकार हेत्वाभासों की संख्या के विषय में भी मतभेद है। वैशेषिक दर्शन ने जब हेतु की त्रिरूपता का प्रतिपादन किया उसके साथ ही हेत्वाभासों की भी त्रिरूपता का प्रतिपादन किया है। इसके विपरीत न्याय में हेतु की पञ्चरूपता स्वीकार की गई है अतएव उनके यहाँ हेत्वाभास भी पांच प्रकार के माने गए हैं। हेत्वाभासों की संख्या हेतुरूपों के साथ सम्बद्ध है।

न्याय-दर्शन में पांच हेत्वाभासों के नाम सन्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम, साध्यसम, और अतीत काल कहे गये हैं। इनमें से तर्कभापा के असिद्ध के स्थान पर साध्यसम को और कालात्ययापदिष्ट के स्थान पर अतीत काल को रखा जा सकता है। परन्तु उनके स्वरूप में कुछ अन्तर रहेगा।

उपमानम् ।

अतिदेशवाक्यार्थस्मरणसहकृतं गोसाह्रश्यविशिष्टिपिण्डज्ञानमुपमानम् ! यथा गवयमज्ञानन्नि नागिरिको 'यथा गोस्त्था गवय' इति वाक्यं कुत-श्चिदारण्यकात्पुरुपाच्छुत्वा वनं गतो वाक्यार्थं स्मरन् यदा गोसाह्रश्यवि-शिष्टं पिण्डं पश्यति तदा तद्वाक्यार्थस्मरणसहकृतं गोसाह्रश्यविशिष्टिपि-ण्डज्ञानमुपमानमुपिभितिकरणत्वात् । गोसाह्रश्यविशिष्टिपिण्डज्ञानानन्तर-मयमसौ गवयश्वद्वाच्यः पिण्ड इति संज्ञासंज्ञिसम्बन्ध्यतीतिरुपिभितिः।

उपमाननिरूपण

प्रत्यच्च तथा अनुमान के बाद तीसरा प्रमाण उपमान है। किसी नागरिक पुरुप ने गवय अर्थात् नील गाय को कभी नहीं देखा। उसको किसी आरण्यक पुरुप ने बताया कि 'यथा गोस्तथा गवयः' जैसी गाय होती है वेसा ही। गवय होता है। गो के धर्म को गवय में अतिदेश करनेवाला 'यथा गौस्तथा गवयः' यह वाक्य अतिदेश बाक्य कहलाना है। इसको सुनने के बाद कभी वह नागरिक पुरुप जङ्गल में जाकर गोसदश एक प्राणी को देखता है। ओर उसके साथ ही 'यथा गौस्तथा गवयः' इस अतिदेश वाक्य का उसको स्मरण हो आता है। इस प्रकार अतिदेशवाक्यार्थस्मरणसहकृत-गोसादृश्य-पिण्ड का ज्ञान उसको होता है। इसी का नाम उपमान प्रमाण है। इस उपमान प्रमाण का फल या उपमिति है संज्ञा-संज्ञि सम्बन्ध की प्रतीति। अर्थात् अतिदेश-वाक्यार्थ-स्मरण-सहकृत-सादृश्य-विशिष्ट-पिण्ड के ज्ञान से नागरिक पुरुप को यह ज्ञान होता है कि इसी प्राणी का नाम गवय है। यहाँ गोसादृश्य-विशिष्ट-पिण्ड, संज्ञी है, और गवय पद उसकी संज्ञा है। इस प्रकार संज्ञा तथा संज्ञी के सम्बन्ध की प्रतीति उपमान प्रमाण का फल है।

अतिदेश वावय [यथा गौस्तथा गवयः] के अर्थ के स्मरण के साथ गोसाहरयविशिष्ट-पिएड [अर्थात् गवय प्राणी] का ज्ञान उपमान [प्रमाणा] है । जैसे
गवय [नील गाय] को न जानने वाला नागरिक [पुरुष] भी किसी वनवासी
[आरण्यक] पुरुष से 'जैसी गाय होती है वैसा हो गवय होता है' यह वाक्य
सुन कर वन में जाकर वाक्यार्थ के स्मरण करते हुए जब गोसाहश्यविशिष्टपिएड को देखता है [अथवा उस पिएड को देख कर उस अतिदेश का जब उसको
स्मरण होता है] तब उस वाक्यार्थ के स्मरणसहित उस गोसाहश्यविशिष्ट
पिएड का ज्ञान उपमिति [संज्ञासंज्ञिसम्बन्धप्रतिपत्तिरूप फल] का कारण
होने से उपमान प्रमाण [कहलाता] है । गोसाहश्यविशिष्ट-पिएड के ज्ञान के
बाद यह पिएड [ही] गवयपदवाच्य है इस प्रकार की संज्ञासंज्ञिसम्बन्ध की

सैव फलम् । इद्न्तु प्रत्यक्षानुमानासाध्यप्रमासाधकत्वात् प्रमाणान्तर-मुपमानमस्ति ।

इति व्याख्यातमुपमानम् ।

प्रतीति उपमिति है। वही [उपमान प्रमाण का] फल है। प्रत्यक्ष तथा अनुमान से असाध्य प्रमा का साधन होने से उपमान अलग प्रमाए है।

उपमान की इस प्रकार व्याख्या हो गई है।

वैशेषिक, सांख्य तथा योग दर्शन में उपमान को अलग प्रमाण नहीं माना गया है। वाचस्पतिमिश्र ने 'सांख्यतस्वकौ सुदी' में उपमान के स्वरूप के विषय में तीन पत्त दिखा कर उन तीनों अवस्थाओं में उसका अन्तर्भाव प्रत्यत्त, अनुमान अथवा शब्द प्रमाण में कर लिया है। परन्तु उदयनाचार्य ने संज्ञा-संज्ञि-सम्बन्ध के ग्रहण के लिए उपमान को आवश्यक माना है। हमने अपनी दर्शनमीमांसा में उपमान का निरूपण इस प्रकार किया है।

प्रसिद्धार्थस्य साधम्यादप्रसिद्धप्रसाधनम् । उपिनितिर्हेतुस्तस्या उपमानं सादृश्यधीः ॥ १ ॥ गवयं यो न जानाति गां जानाति स्वरूपतः। यथा गौर्गवयोऽप्येवं तं च कश्चिद् विद्योधयेत्॥ २॥ वनं प्राप्तो यदा पिण्डं पश्यति गोनिभं तु सः। संस्मरत्नतिदेशं तु गवयं निश्चिनोति तम्॥३॥ तत्रातिदेशवाक्यार्थं उपमानं सादृश्यधीः। उपमितिः संज्ञासंज्ञिसम्बन्धस्य ग्रहस्तथा॥ ४॥

उपमाने विप्रतिपत्तिं दर्शयति,

उपमानं पृथङ् मानं न्याये यत्त प्रकीतितम् । न तत् सांख्ये न वा योगे न च वैशेपिके मतम् ॥ ५॥ अनुमानेऽथवा शब्दे कचित् प्रत्यक्तके तथा। अन्तर्भान्य पृथक् तस्य प्रामाण्यं खण्डितं तु तैः ॥ ६ ॥

न्यायमतेन तदुपपादयति,

संग्वन्धस्य परिच्छेदः संज्ञायाः संज्ञिना सह । उपमानाद् भवेदाशु न तु शब्दादिभिस्तथा॥ ७॥ तस्मादुपमानं न्याये प्रमाणन्तु पृथङ् मतम्। नान्तर्भावो भवेदस्य न्याय्यो न्यायनये क्वचित्॥ ८॥

शब्द: ।

आप्तवाक्यं शब्दः । आप्तस्तु यथाभृतस्यार्थस्योपदेष्टा पुरुषः । वाक्यं स्वाकाङ्क्षायोग्यतासिक्षविमतां पदानां समृद्ः।अतएव 'गोरखः पुरुषे हस्ती' इति पदानि न वाक्यम् । परस्पराकाङ्काविरहात् । 'विह्नना सिद्धेदिः'ति न वाक्यं योग्यताविरहात् । नहािं सिक्केषे परस्परान्वययोग्यतास्ति । तथािं अग्निनेति तृतीयया सेकरूपंकार्यं प्रति करणत्वमग्नेः प्रतिपादितम् । न चािं सेके करणीभांवतुं योग्यः । नेन कार्यकारणभावत्रक्षणसम्बन्धे-ऽग्निसेकयोरयोग्यत्वाद्गिनना सिद्धेदिति न वाक्यम् ।

एवमेकैकशः प्रहरे प्रहरे असहोचारितानि 'गामानय' इत्यादि पदानि न वाक्यम् । सत्यामिष परस्पराकाङ्कायां सत्यामिष परस्परान्त्रययोग्य-तायां परस्परसान्निध्याभावात् । यानि तु साकाङ्काणि योग्यतावन्ति सन्निहितानि पदानि तान्येय वाक्यम् । यथा—उयोतिष्टोमेन स्वर्गकामो

शब्दनिरूपणम्

प्रत्यत्त, अनुमान तथा उपमान के वाद चौथा प्रमाण शब्द है। शब्द प्रमाण में संकेतब्रह के अवसर पर अनुमान की आवश्यकता पड़ती है इसलिए अनुमान के अनन्तर शब्द को रखा गया है। आगे शब्द प्रमाण का निरूपण प्रारम्भ करते हैं।

आप्त [पुरुष के] वाक्य [को] शब्द [प्रमाण कहा जाता] है । यथाभूत अर्थ का उपदेश करनेवाला पुरुष आप्त [कहलाता] है [और उसका वाक्य शब्द प्रमाण है] आकांक्षा, योग्यता और आसित्त से युक्त पटों के समूह को वाक्य कहते हैं । इसलिए परस्पर आकांक्षा-विरिहत होने से गाय, घोड़ा, मनुष्य, हाथी आदि पद [का समूह] वाक्य नहीं है । [इसी प्रकार] योग्यता के अभाव होने से अग्न से सींचता है यह [पदसमूह] वाक्य नहीं है । अग्न और सेचन में परस्पर अन्वय की योग्यता नहीं है [क्योंकि] अग्न से इस तृतीया [विभक्ति] से सेचन रूप कार्य के प्रति अग्न की करणता प्रतिपादित की है और अग्न-सेचन का करण होने योग्य नहीं है । इसलिए सेचन और अग्न के कार्य-कारणभाव रूप सम्बन्ध के अयोग्य होने से अग्न से सींचता है । यह [पदसमूह] वाक्य नहीं है ।

इसी प्रकार एक एक करके प्रहर-प्रहर के बाद अलग-अलग उचारित 'गाय को ले आओ' इत्यादि पद [समूह] वाक्य नहीं है। [उनमें] परस्पर अन्वय की आकांक्षा रहते हुए भी और परस्पर अन्वय की योग्यता होते हुए भी परस्पर सिन्निध न होने से [वे वाक्य नहीं कहलाते हैं] जो आकांक्षा युक्त, योग्यता युक्त, और सिन्निध युक्त पद हैं वे ही वाक्य [कहलाते] हैं। जैसे स्वर्ग की इच्छा

यजेत्-इत्यादि । यथा च-नदीतीरे पक्रफलानि सन्ति-इति । यथा च तान्येव गामानय-इत्यादिपदान्यविलम्बितोचरितानि ।

नन्वत्रापि न पदानि साकाङ्काणि किन्त्वर्थाः फलादीनामाधेयानां तीराद्याधाराकाङ्कितत्वात्। न च विचार्यमाणेऽर्था अपि साकाङ्काः। आकाङ्काया इच्छात्मकत्वेन चेतनधर्मत्वात्।

सत्यम् । अर्थास्तावत् स्वपदश्रोतर्यन्योन्यविषयाकाङ्काजनकत्वेन साकाङ्का इत्युच्यन्ते । तद्द्वारेण तत्प्रतिपादिकानि पदान्यपि साकाङ्काणी-त्युपचर्यन्ते । यद्वा पदान्येवार्थान् प्रतिपाद्यार्थान्तरविषयाकाङ्काजनकानी-त्युपचारात् साकाङ्काणि । एवमर्थाः साकाङ्काः परस्परान्वययोग्याः । तद्द्वारेण पदान्यपि परस्परान्वययोग्यानीत्युच्यन्ते ।

रखनेवाला ज्योतिष्टोम [नामक] याग करे, इत्यादि [वैदिक वानय]। और जैसे नदी तीर पर पाँच फल [के वृक्ष] हैं, यह [लौकिक वाक्य है।] और जैसे अविलम्ब से उच्चरित वही 'गाय को ले आओ' इत्यादि पद [वाक्य हो जाते हैं]।

[प्रश्न] यहां [वानय के उदाहरणों में] भी पद आकांक्षा युक्त नहीं हैं किन्तु फलादि आधेयों [रूप अर्थों] को तीरादि आधार [रूप अर्थों] की आकांक्षा होने से, अर्थ ही आकांक्षा युक्त हैं। और [वास्तव में] विचार करने पर आकांक्षा के इच्छात्मक, अतः चेतन [आत्मा] का धर्म होने से अर्थ भी साकांक्ष नहीं है [इसलिए आकांक्षा को पद का विशेषण कहना उचित नहीं है। यह पूर्वपक्ष हुआ। इसका उत्तर आगे देते हैं]

[उत्तर] ठीक है [आकांक्षा साक्षात् पदों में नहीं रहती किन्तु] अर्थ अपने [वाचक] पद को सुनने वाले [के मन] में एक दूसरे [पद] के विषय में आकांक्षा के जनक होने से [परम्परया] साकांक्ष कहलाते हैं। उन [अर्थों] के द्वारा उनके प्रतिपादक पद भी [परम्परया] उपचार से साकांक्ष कहे जाते हैं। अथवा पद ही अर्थों का प्रतिपादन कर के दूसरे अर्थों के विषय में आकांक्षा को उत्पन्न करते हैं इसलिए उपचार [गौण रूप] से साकांक्ष कहे जाते हैं। इसी प्रकार [परम्परा से] अर्थ [भी] साकांक्ष परस्पर अन्वययोग्य [योग्यताविशिष्ट] होते हैं और उनके द्वारा पद भी परस्पर अन्वय योग्य कहलाते हैं। [अर्थात् योग्यता और आकांक्षा यह दोनों धर्म यद्यपि साक्षात् पदों के धर्म नहीं हैं। योग्यता साक्षात् पदार्थ का धर्म, और आकांक्षा साक्षात् आत्मा का धर्म है किर भी उपर्युक्त प्रकार से उपचार से वह दोनों, पदों के धर्म हो सकते हैं। ऐसा मान कर ही वाक्य के लक्षण में योग्यता और आकांक्षा को पद का विशेषण वनाया है]।

सन्निहितत्वं तु पदानामेकेनैव पुंसा अविलम्बेनोचरितत्वम्। तच साक्षादेव पदेषु सम्भवति नार्थद्वारा।

तेनाऽयमर्थः सम्पन्नः । अर्थप्रतिपादनद्वाराः श्रोतुः पदान्तरविषया मर्थान्तरविषयां वाकाङ्कां जनयतां प्रतीयमानपरस्परान्वययोग्यार्थप्रतिपाद-कानां सन्निहितानां पदानां समूहो वाक्यम् ।

पदं च वर्णसमूहः । समूहश्चात्र एकज्ञानविषयीभावः । एवं च वर्णानां क्रमवतामाञ्चतरविनाशित्वेन एकदाऽनेकवर्णानुभवासम्भवात् पूर्वपूर्ववर्णाननुभ्य, अन्त्यवर्णश्रवणकाले पूर्वपूर्ववर्णानुभवज्ञानितसंस्कारसह्कृतेन अन्त्यवर्णसम्बन्धेन पद्व्युत्पादनसमयप्रहानुगृहीतेन श्रोत्रेणैकदैव सद्सद्नेनकवर्णावगाहिनी पद्प्रतीतिर्जन्यते, सहकारिदाढ्यात् प्रत्यभिज्ञानवत् । प्रत्यभिज्ञाप्रत्यत्ते ह्यतीतापि पूर्वावस्था स्फुरत्येव । ततः पूर्वपूर्वपदानुभव-जनितसंस्कारसहकृतेनान्त्यपद्विषयेण श्रोत्रेन्द्रियेण पदार्थप्रत्ययानुगृहीतेन्त्रोनकपदावगाहिनी वाक्यप्रतीतिः क्रियते ।

एक ही पुरुष द्वारा पदों का अविलम्ब से उच्चरितत्व सन्निधि [कहलाती] है। और वह पदों में साक्षात् ही हो सकती है अर्थ द्वारा [मानने की आवश्यकता] नहीं।

इस लिए [वाक्य के लक्षरण का] यह अर्थ हुआ कि, अर्थ प्रतिपादन द्वारा अन्य पदों अथवा अन्य अर्थों के विषय में श्रोता की आकांक्षा को पैदा करने वाले और प्रतीयमान [स्पष्ट रूप से] परस्पर अन्वययोग्य अर्थ के प्रतिपादक सिन्निधि युक्त पदों का समूह वाक्य [कहलाता] है। अर्थ वर्णसमुदाय पद [कहलाता] है। समूह [का अर्थ] यहां [पद के

अार वर्गसमुदाय पद [कहलाता] ह । समूह [का अथं] यहां [पद के लक्षरा में] 'एक ज्ञान का विषय होना' है । इस प्रकार क्रमिक और क्षिराक [आशु-तर विनाशी] अनेक वर्गों का एक साथ अनुभव असम्भव होने से पूर्व पूर्व वर्गों का अनुभव करके अन्तिम वर्गा के श्रवरा काल में पूर्व पूर्व वर्गों के अनुभव से जितत संस्कारसहकृत, पद-व्युत्पादनसमयग्रह से अनुगृहीत, अन्त्यवर्ग-सम्बद्ध श्रोत्रेन्द्रिय से प्रत्यिभज्ञा के समान सहकारी [संस्कार] के प्रावत्य से, सत् [अन्तिम वर्गा] और असत् पूर्व वर्गों का अवगाहन करने वाली पद की प्रतीत होती है । प्रत्यिभज्ञा प्रत्यक्ष ['सोऽयं देवदत्तः' इत्यादि] में अतीत पूर्वावस्था भी [जो 'सः' पद से सूचित होती है] प्रतीत [स्फुरित] होती ही है । [इसी प्रकार सदसदनेक वर्गों की प्रतीति भी एक साथ हो सकती है] । उस [पदप्रतीति] के बाद [उसी क्रम से] पूर्व पूर्व पदानुभव-जितत संस्कार-सहकृत, पदार्थवोध से अनुगृहीत अन्त्यपदिवषयक श्रोत्रेन्द्रिय से [सदसद्] अनेक पदों को ग्रहण करने वाली [पदसमूहात्मक] वाक्य की प्रतीति होती है ।

तदिदं वाक्यमाप्तपुरुषेण प्रयुक्तं सच्छव्दनामकं प्रमाणम्। फलन्त्वस्य वाक्यार्थज्ञानम्। तचैतच्छव्दलक्षणं प्रमाणं लोके वेदे च समानम्। लोके त्वयं विशेषो यः कश्चिदेवाप्तो भवति, न सर्वः। अतः किञ्चिदेव लौकिकं वाक्यं प्रमाणं, यदाप्तवक्तुकम्। वेदे तु परमाप्तश्रीमहेश्वरेण कृतं सर्वमेव वाक्यं प्रमाणं, सर्वस्यैवाप्तवाक्यत्वात्।

यही वाक्य आप्त पुरुष से प्रयुक्त होने पर शब्द नामक प्रमाण [कहा जाता] है। और इसका फल वाक्यार्थज्ञान होता है। यह शब्द प्रमाण लोक तथा वेद में [दोनों जगह] समान है। लोक में इतनी विशेषता है कि कोई कोई पुरुप ही आप्त होता है सब नहीं। इसलिए कोई कोई लौकिक वाक्य ही प्रमाण होता है जो कि आप्त पुरुष द्वारा कहा हुआ होता है। वेद में परम आप्त परमात्मा से कृत सब ही वाक्य प्रमाण हैं। सब ही [वाक्यों] के आप्त वाक्य होने से।

१-वैशेषिक मत-

न्याय दर्शन में प्रत्यचादि चार प्रमाण माने हैं परन्तु न्याय के 'समानतंत्र' कहलाने वाले वैशेषिक दर्शन ने केवल दो ही प्रमाण माने हैं। प्रत्यच और अनुमान। इनके अतिरिक्त उपमान, शब्द, ऐतिहा, अर्थापित, सम्भव और अमाण इन छहीं प्रमाणों का वैशेषिक दर्शन ने अनुमान में ही अन्तर्भाव किया है। यों तो वौद्धों ने भी प्रत्यच और अनुमान दो ही प्रमाण माने हैं और चावांक ने केवल प्रत्यच को प्रमाण माना है। परन्तु वैशेषिक दर्शन तो आस्तिक दर्शन है। 'अथातो धर्म व्याख्यास्यामः' की प्रतिज्ञा से इस दर्शन का आरम्भ हुआ है और 'तंद्वचनादामनायस्य प्रामाण्यम्'। यह वैशेषिक दर्शन का लृतीय सूत्र है, जिसमें वेद के प्रामाण्य का स्पष्ट प्रतिपादन किया गया है। फिर भी वैशेषिक दर्शन के प्रशस्तपाद भाष्य में शब्द को अलग प्रमाण न मान कर उसका अनुमान में अन्तर्भाव दिखलाया है यह आश्चर्य की वात है। शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव दिखलाया है यह आश्चर्य की वात है। शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव दिखाते हुए प्रशस्तपाद भाष्य में लिखा है—

'शब्दादीनामप्यनुमानेऽन्तर्भावः, समानविधित्वात्। यथा प्रसिद्धसमयस्या-सन्दिग्धलिङ्गदर्शनप्रसिद्धचनुस्मरणाभ्यामतीन्द्रियेऽर्थे भवत्यनुमानमेवं शब्दादि-

९ वे० १,१,६ । २ वे० १,१,३।

भ्योऽपीति । श्रुतिस्मृतिलज्ञणोऽप्याम्नायो वक्तृप्रामाण्यापेजः, तद्वचनादाम्ना-यप्रामाण्यम् । लिङ्गाचानित्यो बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे, बुद्धिपूर्वो ददातिरि-रयुक्तत्वात् ।'

शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव समानविधि के कारण किया गया है। जैसे अनुमान में १ व्याप्तिग्रह, २ लिङ्गज्ञान, ३ व्याप्तिस्मृति, के वाद, ४ अनुमिति उत्पन्न होती है। इसी प्रकार शब्द प्रमाण में १ संकेतग्रह, २ वाक्यश्रवण, ३ पदार्थस्मृति के वाद, ४ शाब्दवोध होता है। इसल्ए अनुमान तथा शब्द की विधि समान होने से वैशेपिक दर्शन ने शब्द का अनुमान में ही अन्तर्भाव मान लिया है।

वैशेषिक दर्शन ने न केवल शब्द प्रमाण का अन्तर्भाव अनुमान में किया है अपितु श्रुति तथा स्मृति रूप आम्नाय को भी अनित्य और 'वक्तृ-प्रामाण्याधीनप्रामाण्य' माना है। 'तद्भवनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्' और 'वुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिवेंदे' इन सूत्रों से वेद की अनित्यता और परतः प्रामाण्य का प्रतिपादन किया है। इस प्रकार वैशेषिक दर्शन ने वेद को मीमांसा के स्वतः प्रामाण्य के स्थान पर 'तद्भवनात प्रामाण्य' मानकर परतः प्रमाण माना है। और न्याय जो शब्द को स्वतंत्र प्रमाण मानता है उसके स्थान पर शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव दिखाया है। यह उसका मीमांसा और न्याय दोनों से भेद है।

२-प्रभाकर-सम्मत मीमांसक-मत-

मीमांसकों में कुमारिल मट्ट तथा प्रभाकर के अनुयायी दो अलग-अलग सम्प्रदाय हैं। इनमें से प्रभाकर-सम्प्रदाय के अनुयायी शालिकनाथ मिश्र आदि भी वैशेषिक के समान शब्द प्रमाण का अनुमान में अन्तर्भाव करते हैं। परन्तु उनमें भेद यह है कि वह वैदिक वाक्यों को तो अलग शब्द प्रमाण मानते हैं परन्तु लौकिक वाक्यों को अलग शब्द प्रमाण नहीं मानते हैं। उनका अभिप्राय यह है कि शब्द प्रमाण का फल 'पदार्थ-संसर्गवोध'रूप शाब्दवोध है। लौकिक वाक्यों में प्रामाण्य के लिए 'आसोक्तव' का ज्ञान आवश्यक है। आस पुरुष वही है जिसको कहे जानेवाले वाक्य के अर्थ का यथार्थ ज्ञान हो। इसलिए 'पदार्थ-संसर्ग' रूप 'वाक्यार्थ' वक्ता के ज्ञान के अन्तर्गत हो जाता है और उसका ज्ञान अनुमान द्वारा हो सकता है। इसलिए लौकिक वाक्य को शब्द प्रमाण नहीं कहा जा सकता। वह तो अनुमान द्वारा गृहीत 'पदार्थ-संसर्ग' का अनुवादक मात्र ही हो सकता है। परन्तु वैदिक वाक्य के अपौरुषेय होने के कारण उनमें

१ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १०७। २ वै० १,११। ३ वै० ६, १,१।

'आप्तोक्तत्व' ज्ञान की आवश्यकता नहीं है। इसिलए वैदिक वाक्य प्रमाण ही है। यह प्रभाकर सम्प्रदाय का मत है। न्यायकुसुमाञ्जलिकार श्री उदयनाचार्य ने इस विषय में दो कारिकाएँ लिख कर इस पत्त का खण्डन किया है।

प्राभाकरास्तु, वेदस्यापौरुपेयतया तत्र वक्तृज्ञानानुमानासम्भवात् शब्दः प्रमाणम् । लोके त्वाप्तोक्तत्वज्ञानमपेचितम् । तथा च 'अयं वक्ता स्वप्रयुक्तवाक्यार्थ-यथार्थज्ञानवान्, अमाद्यजन्यवाक्यार्थज्ञानजन्यवाक्यप्रयोक्तत्वात्' इत्यनुमानाद् वक्तृज्ञानावच्छेदकत्या, उत्तरकालं वा 'एते पदार्थाः परस्परं संसृष्टा वक्तृयथार्थ-ज्ञानविषयत्वात्' इत्यनुमानात्साचाद् वाक्यार्थसिद्धेः, क्लप्तसामर्थ्यात् शब्दा-त्युनरन्वयधीरित्यनुवादको लोकिकः शब्दो न प्रमाणमिति प्राहुः ।

तत्राह—

निर्णातशक्तेर्वाक्याद्धि प्रागेवार्थस्य निर्णये। व्यासिस्मृतिविलम्बेन लिङ्गस्यैवानुवादिता॥ व्यस्तपुंदूपणाशंकैः स्मारितत्वात् पदैरमी। अन्विता इति निर्णाते वेदस्यापि न तत्कुतः ॥

पूर्वपत्ती प्रभाकर पदार्थसंसर्ग का बोध पहिले अनुमान की प्रक्रिया से और पीछे शब्द की प्रक्रिया से मान कर शब्द को 'अनुवादक' और अनुमान को 'प्रमाण' कहना चाहते हैं। उत्तर पत्त का कहना यह है कि अनुमान की प्रक्रिया में व्याप्ति स्मृति में विलम्ब होगा और शब्द की प्रक्रिया से वैदिक वाक्यों में 'संसर्गवोध की शक्ति निर्णात हो चुकी है। अतः निर्णातशक्तिक वाक्य से पहिले 'संसर्ग' का बोध हो जायगा और अनुमान की प्रक्रिया से विलम्ब से संसर्ग का बोध होगा, इसलिए अनुमान ही 'अनुवादक' है। और यदि इस पर भी लौकिक वाक्य को 'अनुवादक' कहना चाहते हैं तो किर वैदिक वाक्यों में भी 'अमी वैदिकाः पदार्थाः परस्परं संसर्गवन्तः, ज्यस्तपुन्दूपणाशंकैः पदैः स्मारित्तवात' इस अनुमान से पहिले संसर्ग का निर्णय हो जाने से वैदिक वाक्य को भी 'अनुवादक' मानना होगा। इसका अभिप्राय यह हुआ कि या तो लौकिक और वैदिक दोनों प्रकार के वाक्यों को 'अनुवादक' मानो और या किर दोनों को प्रमाण मानो। प्रभाकर जो केवल वैदिक वाक्यों को 'प्रमाण' और लौकिक वाक्यों को 'अनुवादक' कहना चाहते हैं उनका यह 'अर्धजरतीय न्याय' ठीक नहीं है।

३-अभिहितान्वयवाद और अन्विताभिधानवाद-

'पदार्थ-संसर्ग वोध' को 'वाक्यार्थ' कहते हैं यह सर्वसम्मत सिद्धान्त है। परन्तु इस 'संसर्गवोध' के विषय में भी मीमांसकों में कुमारिङभट्ट तथा प्रभाकर

१ न्यायकुसुमाञ्जलि ३, १४, १५ हरिदासीय विवृतिः।

न त० भा०

वर्णितानि चत्वारि प्रमाणानि । एतेभ्योऽन्यन्न प्रमाणम्, प्रमाणस्य सतोऽन्नैवान्तर्भात् ।

दोनों के अलग अलग मत पाए जाते हैं। जिनको क्रमशः 'अभिहितान्ययवाद' और 'अन्विताभिधानयाद' कहते हैं। कुमारिल भट्ट 'अभिहितान्ययवाद' के मानने वाले हैं। उनके अनुसार वान्य को सुनने पर पहिले 'अभिधा' शक्ति द्वारा पदों से पदार्थों की प्रतीति होती है। और उसके वाद उन पदार्थों का परस्पर सम्बन्ध 'तात्पर्याशक्ति' द्वारा होता है। पहिले पदार्थ 'अभिहित' अर्थात् अभिधा शक्ति से बोधित होते हैं और पीछे उनका 'अन्वय' या परस्पर संसर्गयोध होता है। इसीको 'अभिहितान्ययवाद' कहते हैं। कुमारिल भट्ट इसी सिद्धान्त को माननेवाले हैं और उनके मत से 'तात्पर्याशक्ति' भी अलग मानी जाती है।

इसके विपरीत प्रभाकर के मत में अभिधा शक्ति से 'केवल' पदार्थों की नहीं, अपितु 'अन्वित' पदार्थों की ही उपस्थिति होती है। क्योंकि अभिधाशक्ति के लिए आवश्यक, सक्केत का ग्रहण 'केवल' पदार्थ में नहीं अपितु 'अन्वित पदार्थ में ही होता है।' सक्केत का ग्राहक सुख्यतः 'व्यवहार' है। और 'व्यवहार' 'केवल' पदार्थ में नहीं अपितु किसी दूसरे के साथ सम्बद्ध या अन्वित पदार्थ में ही होता है। इसलिए 'सक्केतग्रह' भी किसी 'अन्वित' पदार्थ में ही हो सकता है। इसलिए अभिधा शक्ति से अन्वित अर्थ ही अभिहित हो सकता है, 'केवल' पदार्थ नहीं। इसी को 'अन्विताभिधानवाद' कहते हैं। इस मत में पदार्थों का संसर्गवोध करानेवाली 'तात्पर्या' शक्ति की अलग आवश्यकता नहीं पहती है।

चारों प्रमाणों का वर्णन हो गया। इनसे अतिरिक्त और कोई प्रमाण नहीं है। प्रमाणभूत [अन्य सब] का इन्हीं में अन्तर्भाव हो जाने से [केवल चार ही प्रमाण हैं]।

हमने अपनी दर्शनसीमांसा में लिखा है-

प्रत्यत्तमात्रं चार्वाका बौद्धा वैशेषिका द्वयम् । सांख्या योगास्त्रयं चैव तार्किकाश्च चतुष्टयम् ॥ पंच प्राभाकरा, भाष्टास्तथा वेदान्तिनश्च षट् । पौराणिकास्तथा चाष्टौ प्रमाणानि ब्रुवन्ति वै ॥

१ दर्शनमीमांसा ४।

अर्थापत्तिः

तन्त्रशीपत्तिरिष पृथक् प्रमाणमस्ति । अनुपपद्यमानार्थदर्शनात् तदु-पपादकीभृतार्थान्तरकल्पनम् 'अर्थापत्तिः' । तथाहि, पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते इति दृष्टे श्रुते वा रात्रिभोजनं कल्प्यते । दिवाऽभुञ्जानस्य पीनत्वं रात्रिभोजनमन्तरेण नोपपद्यतेऽतः पीनत्वान्यथानुपपत्तिप्रसृता-र्थापत्तिरेव रात्रिभोजने प्रमाणम् । तच प्रत्यक्षादिभ्यो भिन्नं, रात्रिभोज-नस्य प्रत्यक्षाद्यविपयत्वात् ।

नैतत्। रात्रिभोजनस्यानुमानविषयत्वात्। तथाहि, अयं देवदेत्तो

अर्थापत्तिः

नेयायिक लोग प्रत्यचादि चार ही प्रमाण मानते हैं। शेप प्रमाणों का अन्तर्भाव इन्हीं चार प्रमाणों में कर लेते हैं। इन शेप प्रमाणों में 'अर्थापत्ति' और 'अभाव' ये दोनों मुख्य प्रमाण हैं। इसलिए इन दोनों का अन्तर्भाव दिखलाने का प्रयत्न तर्कभाषाकार ने किया है। शेप 'ऐतिहा' और 'सम्भव' का अन्तर्भाव चहुत स्पष्ट है और वे प्रमाण भी मुख्य नहीं हैं इसलिए उनका अन्तर्भाव तर्कभाषाकार ने नहीं दिखाया है। आगे 'अर्थापत्ति' का 'केवल्व्यतिरेकी' अनुमान में अन्तर्भाव दिखाते हैं। सीमांसक और वेदान्ती आदि जो लोग अर्थापत्ति को प्रथक प्रमाण मानते हैं वे अनुमान का केवल व्यतिरेकी भेद नहीं मानते हैं। और नैयायिक अनुमान का केवल व्यतिरेकी भेद मानते हैं इसलिए वह 'अर्थापत्ति' को अलग प्रमाण नहीं मानते हैं। इसीलिए 'अर्थापत्ति' का 'देवल व्यतिरेकी' अनुमान में अन्तर्भाव दिखलाते हैं।

[पूर्वपक्षी प्रश्न] अच्छा, अर्थापत्ति भी तो पृथक् प्रमाण है। [उसका लक्षण] अनुपद्ममान अर्थ की देखकर उसके उपपादक अर्थ की कल्पना करना अर्थापत्ति [कहलाती] है। जैसे कि देवदत्त दिन में नहीं खाता है परन्तु मोटा है ऐसा देखने या सुनने पर [उसके] रात्रिभोजन की कल्पना कर ली जाती है। [वयोंकि] दिन में न खाने वाले का मोटा होना रात्रिभोजन के विना नहीं यन सकता है। इसलिए अन्यथा [अर्थाप् रात्रि भोजन के विना] पीनत्व की अनुपप्ति ही [उसके] रात्रिभोजन में प्रमाण होती है। और वह [अर्थापत्ति] प्रमाण रात्रि भोजन के प्रत्यक्षादि का विषय न होने से प्रत्यक्षादि से मिन्न [अलग ही प्रमाण] है।

[उत्तर] यह वात नहीं है। रात्रि भोजन के अनुमान का विषय [अनुमान गम्य] होने से [अर्थापत्ति को अलग प्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है]

रात्रो भुङ्कते दिवाऽभुञ्जानत्वे सित पीनत्वात् । यस्तु न रात्रो भुङ्कते नासौ दिवाऽभुञ्जानत्वे सित पीनो, यथा दिवा रात्रौ चाऽभुञ्जानोऽपीनो, न चायं तथा, तस्मात्र तथेति केवलव्यतिरेक्यनुमानेनैव रात्रिभोजनस्य प्रतीयसानत्वात् । किमर्थमर्थापत्तिः पृथक्त्वेन कल्पनीया ।

क्योंकि [अनुमान की प्रिक्तिया में] यह देवदत्त रात्रि में खाता है [यह प्रितिज्ञा हुई] दिन में न खाने पर भी मोटा होने से [यह हेतु हुआ] । जो रात्रि में नहीं खाता है वह दिन में न खाने पर मोटा नहीं होता । जैसे दिन और रात्रि में न खानेवाला [नवरात्रोपवासी पुरुष] दुबला [होता] है । [यह व्यतिरेक व्याप्ति और उसका उदाहरण हुआ] यह देवदत्त वैसा [नवरात्रोपवासी के समान दुर्बल] नहीं है [यह उपनय हुआ] इसलिए वैसा [दिन और रात में भोजन न करने वाला] नहीं है [अर्थात् रात्रि में भोजन करता है यह निगमन हुआ] इस प्रकार केवल व्यतिरेकी अनुमान से ही रात्रि भोजन के प्रतीत हो जाने से अर्थापित्त को अलग प्रमाण क्यों माना जाय ।

हमने अपनी दर्शन मीमांसा में लिखा है-

अंनुपपद्यमानार्थादुपपाद्ककल्पना । अर्थापत्तिर्द्धिधा प्रोक्ता श्रुतदृष्ट्रप्रभेदतः ॥१॥ पीनोऽयं देवदत्तस्तु नैव भुङ्क्ते दिवा च सः। इति दृष्टे श्रुते वापि कल्प्यते रात्रिभोजनम् ॥२॥ अतो वेदान्तिनश्चेव तथा मीमांसकानुभौ। अर्थापत्तिं पृथक्त्वेन प्रमाणं बुवते परस् ॥३॥ नायुक्तिर्नानियन्तोपपादकः। इति कृत्वानुमानेन गृह्यते रात्रिभोजनम् ॥४॥ ततश्च भिद्यते नेयं केवलव्यतिरेकिणः । अन्तर्भूताऽनुमानेऽतो न्याये मानान्तरं न सा ॥५॥ विषयन्यवस्थार्थं च मानयोस्तु विरुद्धयोः। अर्थापत्तिः पृथङ् मानं मीमांसकमते मता ॥६॥ म मानयोर्विरोधोऽस्ति विरोधे वा न मानता। इति तस्याः प्रमाणत्वं नैवमप्युपपद्यते ॥७॥

१ दर्शनमीमांसा ४।

नन्त्रभावाख्यमपि पृथक् प्रमाणमस्ति । तचामावप्रहणायाङ्गीकर-णीयम्। तथाहि घटाचनुपलव्ध्या घटाचमावो निश्चीयते । अनुपलव्धि

श्चोपल्टवेरभावः । इत्यभावप्रमागीन घटाद्यमायो गृह्यते । नेतत्। यद्यत्र घटोऽभविष्यत्तर्हि भूतलिमवाद्रन्यदित्यादितकेसहका-

रिणाऽनुपलम्भसनाथेन प्रत्यच्रेणेवाभावप्रहणात्। निन्द्रियाणि सम्बद्धार्थमाहकाणि। तथाहीन्द्रियाणि वस्तुप्राप्य-प्रकाशकारीणि ज्ञानकारणत्वादालोकवत्।

[प्रश्न] 'अभाव' [नामक प्रमाण] भी अलग प्रमाण है। और अभाव के ग्रहण करने के लिए उस [अनुपलिच्च अथवा अभावनामक प्रमाण] को स्वीकार करना चाहिए। वर्यांकि घटादि की अनुपलित्य से घटादि के अभाव का ग्रहण

ए । [उत्तर] यह वात नहीं है यदि यहाँ घड़ा होता तो भूतल के समान दिखाई देता। इस प्रकार के तर्क से सहकृत अनुपलिंध युक्त प्रत्यक्ष प्रमाण से होता है। ही अभाव का ग्रहण होने से [अभाव के ग्रहण के लिए अलग अनुपलिध अथवा अभाव प्रमाण के मानने की आवश्यकता नहीं है।

[प्रश्न] इन्द्रियां [तो] संबद्ध अर्थ की ग्राहक होती हैं। जैसा कि [निम्नां-कित अनुमान से सिद्ध होता है] इन्द्रियां वस्तु को प्राप्त कर] वस्तु से संबद्ध होकर ही अर्थ का] प्रकाशित करने वाली हैं ज्ञान का करण होने से

चेदान्तियों के मत में घटाभाव, पटाभाव आदि अभावों के साथ इन्द्रिय का कोई सम्यन्ध सम्भव न होने से प्रत्यत्त अभाव का ग्रहण नहीं हो सकता प्रकाश के समान । है। इसिटिए वे अभाव के ग्रहण के टिए 'अभाव' या 'अनुपलिध' नामक एक पृथक प्रमाण मानते हैं। परन्तु नैयायिक अभाव का ग्रहण प्रत्यस प्रमाण हारा ही मानते हैं। अतः अभाव को पृथक् प्रमाण मानने का खण्डन करने

क्षालीक ज्ञान का बरण है और वस्तुओं के साथ संदह होकर ही उनकी के लिए इस प्रकरण की प्रारम्भ करते हैं। प्रकाशित करना है। इसी प्रकार इदियां भी ज्ञान का करण होने से आलोक के समान वस्तु के साथ संयद्ध होकर ही उसको प्रकाशित कर सकती है। अथवा ग्राण, रमना और त्वक् ट्न तीन ट्निट्यों के विषय में तो सभी इस यात में एक मत हैं कि ये ट्निवर्षों वस्तु के साथ सम्बद्ध होकर ही अपने वर्ध को प्रकाशित परती हैं। विवाद केवल चतु और श्रीत्र के विषय में है। वौद्ध होन चतु, श्रीत्र यद्वा चक्षुःश्रोत्रे वस्तुप्राप्यप्रकाशकारिणी बहिरिन्द्रियत्वात् त्वगादि- वत् । त्वगादीनान्तु प्राप्यप्रकाशकारित्वमुभयवादिसिद्धमेव ।

न चेन्द्रियाभावयोः सम्बन्धोऽस्ति संयोगसमवायौ हि सम्बन्धौ, न च तौ तयोः स्तः । द्रव्ययोरेव संयोग इति नियमात् । अभावस्य च द्रव्यत्वाभावात् । अयुतसिद्धचभावात्र समवायोऽपि ।

तथा सन को प्राप्य प्रकाशकारी नहीं मानते हैं। 'अप्राप्तान्य चिमनः श्रोत्राणि त्रयमन्यथा'। जैन लोग केवल चच्छ को छोड़ कर शेष चार को प्राप्यकारी मानते हैं। सांख्य, न्याय, 'वैशेषिक तथा मीमांसा आदि सभी वैदिक दर्शन अपनी अपनी प्रक्रिया के अनुसार पाँचों ज्ञानेन्द्रियों को प्राप्यकारी मानते हैं। अन्तरिन्द्रिय मनको केवल सांख्य, योग, और वेदान्त ही प्राप्यकारी मानते हैं। शेष वैदिक दर्शन, बोद्ध तथा जैनदर्शन मनको अप्राप्यकारी ही मानते हैं। यहाँ विहिरिन्द्रियों की चर्चा बौद्धों के मत के खण्डन के लिए की है। चच्छ से जिस घटादि अर्थ का प्रत्यच्च होता है वह चच्छ से दूर होता है और श्रोत्र से जिस शब्द का ग्रहण होता है उसकी उत्पत्ति भी दूर होती है। इसलिए सव इन्द्रियों के बजाय इन्हीं दो इन्द्रियों को पत्त वना कर दूसरा अनुमान करते हैं।

अथवा चक्षु और श्रोत्र [ये दोनों इन्द्रियां], वस्तु के साथ सम्बद्ध होकर ही [वस्तु] का प्रकाश करने वाली हैं बिहिरिन्द्रिय होने से त्वगादि [अन्य बिहिरिन्द्रियों] के समान । त्वगादि [अन्य तीन बिहिरिन्द्रियों] का वस्तु प्राप्य प्रकाशकारित्व तो दोनों वादियों को स्वीकृत ही है [इन्हीं के समान चक्षु और श्रोत्र का भी वस्तु के साथ सम्बद्ध होना प्रत्यक्ष में आवश्यक है।]

[परन्तु] इन्द्रिय और अभाव का [कोई भी] सम्बन्ध नहीं [हो सकता] है। [क्योंकि संसार में] संयोग और समवाय [दो ही] सम्बन्ध हैं और उन दोनों [अर्थात् इन्द्रिय और अभाव] के वे दोनों [संयोग या समवाय सम्बन्ध] नहीं हैं। [क्योंकि] संयोग दो द्रव्यों का ही होता है यह नियम होने से। और अभाव के द्रव्य नहीं होने से [इन्द्रिय के द्रव्य होते हुए भी उसके दूसरे सम्बन्ध अभाव के द्रव्य न होने से इन्द्रिय-चक्षु-का अभाव के साथ संयोग सम्बन्ध नहीं हो सकता है। और समवाय सम्बन्ध अयुतिसिद्धों का हो होता है। अयुतिसिद्ध भी पांच परिगित्त हैं उनमें भी अभाव की गराना नहीं है इसिलए] अयुतिसिद्ध न होने से समवाय सम्बन्ध भी नहीं है।

१ अभिधर्म० २,४३। २ आव० नि० श०। ३ सां० सू० १,८०। ४ सू० ३,१,३३-५३। ५ कन्दली पृ० ३३। ६ शा० भा० १,१,१३। ७ योग भा० १,७

संयोग और समवाय ये ही दो सम्बन्ध हैं। इन्द्रिय का समाव के साध उनमें से एक भी सम्बन्ध नहीं बनता। इसिटिए इन्द्रिय का अभाव के साध कोई सम्बन्ध नहीं है। बिना इन्द्रियार्थ सिन्नकर्ष के प्रत्यच नहीं हो सकता है इसिटिए प्रत्यच प्रमाण से अभाव का ग्रहण नहीं हो सकता है। अतएव सभाव के ग्रहण के टिए सभाव नामक अलग प्रमाण मानना चाहिये यह पूर्व पच का आश्य है।

जैसा कि ऊपर दिखाया जा चुका है नैयायिक के मत में 'अभावसमवायी च ब्राह्याः सम्यन्धपट्कतः कं अनुसार अभाव के ब्रहण में इन्द्रिय और अभाव का 'विशेष्यविशेषणभाव' सम्बन्ध होता है । इसलिए पूर्वपत्ती 'विशेष्यविशेषण-भाव' के सम्यन्धाव का ही खण्डन करता है। उसका कहना है कि 'विशेष्य-विशेषणभाव' में सम्बन्ध का उत्तण ही नहीं घटता है। इसिंछए उसकी सम्बन्ध नहीं कहा जा सकता है। सम्बन्ध के उत्तग में तीन बातें आवश्यक हैं। 'सम्बन्धो हि १ सम्बन्धिभ्यां भिन्नः, २ उभयाश्रितः, ३ एकश्र'। अर्थात् सम्बंध को १ सम्वन्धियों से भिन्न, २ उभयाश्रित और ३ एक होना चाहिये। जैसे घट और पट का संयोग होता है। इस संयोग में घट और पट दोनों सम्बन्धी हुए और 'संयोग' उनका 'सम्बन्ध' हुआ। यह संयोग सम्बन्ध अपने सम्बन्धी घट और पट दोनों से भिन्न है। घट और पट दोनों 'दृष्य' हैं परंतु संयोग 'गुण' है। इसिंछ ए 'संयोग' रूप 'गुण' अपने 'द्रव्य' रूप 'सम्बन्धियों'से भिन्न है। वह संयोग घटऔर पट दोनेंमें रहता है इसिंछए उभयाश्रित हुआ। और उभयाश्रित होनेसे ही एक भी है। घट का पट के साथ जो संयोग है पटका घट के साथ भी वही संयोग है। यहां दो संयोग नहीं हैं। इस प्रकार संयोग 'सम्बन्ध'में सम्बन्ध के छन्नण के तीनों अंश घट जाते हैं। इसलिए संयोग को 'सम्बन्ध' कहना उचित है।

इसी प्रकार तन्तु और पट का 'समवाय' सम्बन्ध है। इस सम्बन्ध में भी 'सम्बन्ध'का रुक्त घट जाता है। क्योंकि यहाँ तन्तु और पट दोनों 'सम्बन्धी' हैं। और दोनों 'इत्य' रुप हैं। परन्तु इनका सम्बन्ध 'समवाय' कोई इत्य नहीं है। उसे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, और अभाव से भिन्न अरुग पटार्थ माना गया है। इसिटिए 'समवाय' भी सम्बन्धियों से भिन्न है। और उभयाधित तथा एक भी है। इसिटिए समवाय में भी 'सम्बन्ध' का रुक्तण घट जाता है। अतः उसको भी 'सम्बन्ध' कहा जा सकता है।

परन्तु 'विशेष्यविशेषणभाव' में इस सम्बन्ध लक्षण के तीन अंशों में ने पुष भी नहीं घटता है। सबसे पहिली बात है, 'सम्बन्धिम्यां भिछा'। मो 'विशेष्य विशेषण साव' 'सम्बन्धिस्यां सिन्नः' नहीं अपितु सम्बन्धिस्यरूप है। 'दण्डी-पुरुषः' इस प्रतीति में दण्ड 'विशेषण' है और पुरुष 'विशेष्य' है। इन दोनों में रहनेवाली 'विशेषणता' या 'विशेष्यता' उन दोनों के स्वरूप से अलग कोई पदार्थ नहीं है अपितु उन दोनों का स्वरूप ही है। दण्ड में जो विशेषणता है वह दण्ड से अलग नहीं है वितक दण्ड का स्वरूपभूत है। और पुरुष में जो 'विशेष्यता' है वह भी पुरुष के स्वरूप से अलग नहीं अपितु पुरुष का स्वरूपभूत ही है। अर्थात 'विशेष्यता' और विशेषणता' को सम्बन्धियों से अलग नहीं अपितु 'सम्बन्धिस्वरूप' ही मानना होगा। इसलिए 'विशेष्य-विशेषणभाव' को 'सम्बन्ध' नहीं कहा जा सकता।

यदि यह पूछा जाय कि 'विशेष्यविशेषणभाव'को 'सम्वन्धिस्वरूप' ही क्यों माना जाय सम्बन्धियों से अलग ही क्यों न मान लिया जाय। तो इसका उत्तर यह होगा कि 'घटाभाववद् भूतलस्' इस प्रतीति में घटाभाव विशेषण होता है और भूतल विशेष्य है। इसके विपरीत 'भूतलनिष्ठः घटाभावः' इस प्रतीतिमें घटाभाव विशेष्य है और भूतल विशेषण है। इससे यह सिद्ध होता है कि अभाव भी 'विशेष्य' तथा 'विशेषण' होता है। यदि 'विशेष्यविशेषण भाव' को 'सम्बन्धिस्वरूप' न मानकर 'सम्बन्धिभ्यां भिन्नः' माना जाय तो घटाभाव में रहनेवाली 'विशेष्यता' और 'विशेषणता' भी घटाभाव से भिन्न कोई अन्य पदार्थ होगी । संसार के समस्त भाव पदार्थों का वर्गीकरण दृष्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, और समवाय इन छः पदार्थों में ही किया गया है। इसलिए यह 'विशेष्य विशेषणभाव' यदि अलग कोई पदार्थ होगा भी तो इन्हीं छः पदार्थों में कहीं उसका अन्तर्भाव होगा। जैसे संयोग और समवाय को सम्बन्धियों से अलग मानने पर भी इन्हीं छुः पदार्थों में उनका अन्तर्भाव होता है। संयोग गुण में गिना जाता है और समवाय छठा पदार्थ माना जाता है। इसी प्रकार 'विशेष्य-विशेषणभाव' भी यदि सम्बन्धियों से भिन्न है तो, या तो द्रव्य होगा, या गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, या समवाय में से कोई होगा। इनसे भिन्न कोई और पदार्थ नहीं हो सकता है।

यदि 'विशेष्यविशेषणभाव' को द्रव्यादि में से कोई पदार्थ मान लिया जाय तो यह आपित उपस्थित होती है कि द्रव्यादि छहों पदार्थों में से कोई भी पदार्थ 'अभाव' में नहीं रहता है। द्रव्यादि छहों पदार्थ किसी भाव पदार्थ में ही रह सकते हैं। अभाव में उनमें से कोई भी पदार्थ नहीं रह सकता है। इसलिए यदि 'विशेष्यविशेषणभाव' को 'सम्बन्धिभ्यां भिन्नः' मानेंगे तो उसे इन छहों पदार्थों में से ही कोई पदार्थमानना होगा। और इन छहों पदार्थों में से कोई भी पदार्थ अभाव में नहीं रहता। इसिलिए 'विशेष्यविशेषणभाव' भी अभाव में नहीं रह सकेगा। इसका अर्थ यह हुआ कि अभाव 'विशेष्य' या विशेषण नहीं हो सकेगा। परन्तु अभाव विशेष्य भी होता है और विशेषण भी यह वात सर्वा-नुभव सिद्ध है। परन्तु वह कव सिद्ध हो सकती है ? जब कि 'विशेष्यविशेषण-भाव' को 'सम्बन्धिस्वरूप' माना जाय। जब 'विशेष्यविशेषणभाव' को 'सम्ब-निधस्यरूप' मानते हैं तब तो अभाव विशेष्य और विशेषण हो सकता है। और यदि 'विशेष्यविशेषणभाव' को 'सम्बन्धिम्यां भिन्नः' मानं तो अभाव न विशेष्य हो सकता है और न विशेषण। इसिलिए 'विशेष्यविशेषणभाव' को 'सम्बन्धिम्यां भिन्नः' नहीं अपि तु 'सम्बन्धिस्वरूप' ही मानना होगा। और उस दशा में सम्बन्ध के लन्नण का प्रथम अंश 'सम्बन्धिम्यां भिन्नः' के 'विशेष्यविशेषणभाव' में न घटने से उसको सम्बन्ध नहीं कहा जा सकता है।

इसी प्रकार सम्बन्ध लक्षण के अविशिष्ट दो अंश भी 'विशेष्यविशेषणभाव' में नहीं घटते हैं। दूसरा अंश है 'उभयाश्रितः'। परन्तु 'विशेष्यभाव' अथवा 'विशेषणभाव' में से कोई भी 'उभयाश्रित' नहीं है। विशेष्यभाव केवल विशेष्य में रहता है। और विशेषणभाव केवल विशेषण में रहता है। इसलिए उनमें से कोई भी 'उभयाश्रित' नहीं है। और जब वह अलग अलग रहते हैं तब उनको 'एक' भी नहीं कहा जा सकता है। विशेष्यभाव अलग है जो केवल विशेषण में रहता है। और विशेषण भाव अलग है जो कि केवल विशेषण में रहता है।

इस प्रकार सम्बन्ध के उन्नण के तीन अंशों में से एक भी अंश विशेष्य-विशेषणभाव में नहीं घटता है इसि छए 'विशेष्यविशेषणभाव' को सम्बन्ध नहीं कहा जा सकता है। इसी प्रक्रिया से कार्यकारण भाव आदि अन्य समस्त सम्बन्धों का भी खण्डन किया जा सकता है। इसि छए 'संयोग' और 'समवाय' को छोड़ कर अन्य कोई 'सम्बन्ध' सिद्ध नहीं हो सकता है। और चन्न आदि इन्द्रिय का अभाव के साथ संयोग या समवाय सम्बन्ध नहीं इनता है। व्योंकि संयोग दो 'इच्यों' का ही होता है और अभाव 'इच्य' नहीं है। तथा 'समवाय' सम्बन्ध 'अयुनसिद्धों' का ही होता है परन्तु अभाव 'अयुतसिद्धों' में नहीं गिना गया है। इनि ए इन्द्रिय और अभाव का न 'संयोग' सम्बन्ध होना है और न 'समवाय'। इन दो के अतिरिक्त 'विशेष्यविशेषणभाव' आदि और कोई 'सम्बन्ध' ही नहीं है। इनि छिए इन्द्रिय और अभाव का कोई 'सम्बन्ध' न होने से प्रत्यन्ध ध्रमाण से इन्द्रिय द्वारा अभाव का प्रहण नहीं हो सकता। यह पूर्व पन्न है।

विशेषणविशेष्यभावश्च सम्बन्ध एव न सम्भवति भिन्नोभयाश्रितै-कत्वाभावात्। सम्बन्धो हि सम्बन्धिभ्यां भिन्नो भवत्युभयसम्बन्ध्याश्रित-श्चैकश्च। यथा भेरीदण्डयोः संयोगः। स हि भेरीदण्डाभ्यां भिन्नस्तदु-भयाश्रितञ्चैकश्च । न च विशेषणविशेष्यभावस्तथा । तथाहि दण्डपुरूप-योर्विशेषणविशेष्यभावो न ताभ्यां भिद्यते । न हि दण्डस्य विशेषणत्व-मर्थान्तरं, नापि पुरुषस्य विशेष्यत्वमर्थान्तरमपि तु स्वरूपमेव । अभाव-स्यापि विशेषणत्वाद् विशेष्यत्वाच । न चाभावे कस्यचित् पदार्थस्य तस्माद्भावस्य स्वोपरक्तवृद्धिजनकःवं द्रव्याद्यन्यतमस्य सम्भवः। यत्स्वरूपं तदेव विशेषणत्वं, न तु पदार्थान्तरम्।

एवं व्याप्यव्यापकत्वकारणत्वाद्योऽप्यूह्याः। स्वप्रतिवद्भवुद्धिजन-

इसी का उपपादन अन्थकार इस प्रकार करते हैं-

और विशेषणा विशेष्य भाव [सम्बन्धियों से] भिन्न, उभयाथित और एक न होने से सम्बन्ध ही नहीं हो सकता है। वयोंकि सम्बन्ध सम्बन्धियों से भिन्न उभयाश्रित और एक होता है। जैसे भेरी और दण्ड का संयोग [सम्बन्ध है, तो] वह भेरी और दएड [दोनों सम्वन्वियों] से भिन्न [भेरी और दएड दोनों द्रव्य हैं और संयोग गुरा है इसलिए वह दोनों सम्वन्धियों से भिन्न है] उभयाश्रित और एक है। परन्तु विशेषगा विशेष्यभाव वैसा [अर्थात् सम्वन्विम्यां भिन्नः उभयाश्रितः और एकश्र] नहीं है। क्योंकि [दएडी पुरुष: इस विशिष्ट प्रतीति में क्रमशः | दग्ड और पुरुष का विशेषणा विशेष्य भाव उन [दग्ड और पुरुष के स्वरूप] से भिन्न नहीं है [किन्तु उनका स्वरूप ही है ।] दएड का विशेषणात्व [उसके स्वरूप से भिन्न] कोई दूसरा पदार्थ नहीं है और न तो पुरुष का विशेष्यत्व [उसके स्वरूप से भिन्न] ही कोई अर्थान्तर है। किन्तु [विशेषण और विशेष्य भाव उन दोनों का] स्वरूपभूत ही हैं। अभाव के भी विशेषण और विशेष्य होने से। [यदि विशेषण विशेष्य भाव को स्वरूप से भिन्न अलग अर्थान्तर माना जाय तो संयोगादि के समान द्रव्यादि छ: पदार्थी में ही उसका अन्तर्भाव कहीं होगा। परन्तु] द्रव्यादि [छ: पदार्थों से] में से किसी एक भी पदार्थ का अभाव में [रहना] सम्भव नहीं है। वियोंकि अभाव किसी का आश्रय नहीं हो सकता है] इसलिए स्व [अर्थात् घटाभाव] से उपरत बुद्धि [घटा-भावद् भूतलम्] को उत्पन्न करना जो अभाव का स्वरूप है, वही [स्वरूप-भूत] विशेषणत्व है। [उस से भिन्न] अर्थान्तर नहीं। इसी प्रकार व्याप्य व्यापक भाव और कार्य कारणत्व आदि भी [सम्वन्धियों

से भिन्न नहीं अपित सम्बन्धि स्वरूप ही] समझने चाहिए। अग्नि आदि का

कत्वं स्वरूपमेव हि व्यापकत्वमग्न्यादीनाम् । कारणत्वमपि कार्यानुकृता-न्ययव्यतिरेकि स्वरूपमेव हि तन्त्वादीनां, नत्वर्थान्तरमभावस्यापि च्यापकत्यात्कारणत्याच । नद्यभावे सामान्यादिसम्भवः ।

तदेवं विशेषणविशेष्यभावो न विशेषणविशेष्यस्वस्पाभ्यां भिन्नः। नाष्युभयाश्रितो, विशेषणे विशेषणभावमात्रस्य सत्त्वाद् विशेष्यभावस्या-भावाद्, विशेष्वे च विशेष्यभावमात्रस्य सद्घावाद्, विशेषणभावस्याभा-वान् । नाष्येको, विशेषणं च विशेष्यं च तयोभीव इति द्वन्द्वात् परं श्रृय-माणो भावशब्दः प्रत्येकमभिसम्बध्यते । तथा च विशेषणभावो विशेष्य-भावश्चेत्युपपत्रम् । द्वावेतावेकश्च सम्बन्धः तस्माद् विशेपणविशेष्यभावो स्वप्रतिवद्ध [अपने से संवद्ध] बुद्धि को उत्पन्न करना ही उनका व्यापकत्व है। [इसी प्रकार] कारसहत भी तन्त्वादि का कार्यानुकृत अन्वय व्यतिरेकिस्वहप ही है, अर्थान्तर नहीं। लभाव के भी व्यापक तथा काररा होने से। यदि व्याप्य व्यापक भाव अथवा कार्य कारए। भाव को सम्बन्वियों से भिन्न मार्नेगे तो जैसा विशेष्य विशेषण भाव के विषय में दिखाया है व्याप्य व्यापक भाव तथा कारण कार्य भाव को द्रव्यादि छः पदार्थों से ही कोई पदार्थ मानना होगा। परन्तु] सभाव में सामान्यादि [छहों पदायों में से किसी] का सम्भव नहीं है।

इस प्रकार विशेषण विशेष्य भाव विशेषण और विशेष्य के स्वरूपों से भिन्न नहीं है। और न उभयाथित ही है, विशेषण में विशेषण भाद मात्र के हीने और विरोप भाव के न होने से, और विशेष्य में विरोप्य भाव मात्र के होने से विरोपरा भाव के न होने से। [उन दोनों में से कोई भी उभयाश्रित नहीं है]

और न एक ही है। वियोंकि विशेषमा और विशेष्य और उन दोनों का भाव एस रूप में [विशेषण विशेष्य भाव पद में 'द्वन्द्वान्ते श्रूयमाणं पर्द प्रत्येकमिसम्बष्यते, इस नियम के अनुसार] इन्द्र से परे श्रूयमाण भाव पद [विदेषिण और विशेष्य दोनों पदों में से] प्रत्येक के साथ सम्बद्ध होता है। इस प्रकार विशेषराभाव और विशेष्यभाव यह [अर्थ] उपपन्न होता है। [इससे स्पष्ट है कि] ये दो हैं और सम्बन्ध एक होता है [इसलिए विशेषण-विशेष्य भाग सम्बन्ध नहीं कहे जा सकते हैं] इसी प्रकार व्याप्य-व्यापक-भागादि भी सम्बन्ध नहीं हैं। इस प्रकार प्रवलतर युक्तियों से यह सिद्ध होता है कि विरोषण विरोध्य भाव, व्याप्य व्यापक भाव, कार्य कारण भाव आदि कोई भी सम्बन्ध नहीं कहे जा सकते हैं यथोंकि उनमें सम्बन्ध का नक्षण नहीं घटता है। रम प्रकार उनका सम्बन्धत्व सिद्ध न होने पर भी उनके लिए] सम्बन्ध शब्द का प्रयोग तो दो के हारा निरूपगीय होने से [सम्दन्य के साप] साधम्यं वरा

न सम्बन्धः । एवं व्याप्यव्यापकभावादयोऽपि । सम्बन्धशब्दप्रयोगस्तूभ-यनिरूपणीयत्वसाधर्म्यणोपचारात् ।

तथा चासम्बद्धस्याभावस्येन्द्रियेण ग्रहणं न सम्भवति।

सत्यम् । सावावच्छिन्नत्वाद् व्याप्तेर्भावं प्रकाशयदिन्द्रियं प्राप्तमेव प्रकाशयति, नत्वसावमपि । अभावं प्रकाशयदिन्द्रियं विशेषणविशेष्यभाव्यमुखेनैवेति सिद्धान्तः ।

गौरा रूप से होता है [यह समझना चाहिए। अर्थात् जैसे संयोग समवाय आदि सम्बन्ध किन्हीं दो पदार्थों में होते हैं। और उन दोनों का कथन कर के ही उस सम्बन्ध को प्रदिशत किया जा सकता है इसी प्रकार विशेषण विशेष्य भाव में दो पदार्थों के कथन द्वारा ही उसका निरूपण होता है। इसिलए इस उभयनिरूपणीयत्व साधम्यं से विशेषण विशेष्य भाव को भी गौरा रूप से सम्बन्ध कहा जाता है। वास्तव में वह सम्बन्ध नहीं है]

इसलिए [फिलितार्थ यह हुआ कि] सम्बन्ध के विना अभाव का इन्द्रिय से [प्रत्यक्ष] ग्रहरा नहीं हो सकता है। [अतः अभाव के ग्रहरा के लिए अलग प्रमारा मानना चाहिए। यह पूर्वपक्ष हुआ।]

[इसका उत्तर यह है कि] ठीक है। [किन्तु इन्द्रिय संबद्ध अर्थ को ही ग्रहण करती है इस] व्याप्ति के भाव [पदार्थ] तक परिमित होने से भाव को प्रकाशित करनेवाली इन्द्रिय, संबद्ध [भाव] को ही प्रकाशित करती है। परन्तु अभाव [के विषय में ही यह नियम नहीं] को तो नहीं। अभाव को प्रकाशित करनेवाली इन्द्रिय तो विशेषण विशेष्य [भाव] द्वारा ही प्रकाशित करती है यह सिद्धान्त [पक्ष] है।

इस पर प्रश्न हो सकता है कि विशेषण विशेष्य भाव के सम्बन्धत्व का खण्डन किया जा जुका है। ऐसी दशा में यदि इन्द्रिय से अभाव का प्रहण माना जायगा तो असम्बद्ध अभाव का प्रहण माना जायगा। और उस दशा में अति प्रसङ्ग दोप होगा। अर्थात् जब विना सम्बन्ध के इन्द्रिय अभाव को प्रहण कर सकती है तब सभी पदार्थों को विना सम्बन्ध के प्रहण करती है यह भी माना जा सकता है। इस शङ्का के होने पर नैयायिक का उत्तर यह है कि हम तो विशेषण विशेष्य भाव को 'सम्बन्ध' मानते हैं इसिछए हमारे मत में इन्द्रिय विना सम्बन्ध के अभाव को प्रहण नहीं करती इसिछए अतिप्रसङ्ग का कोई अवसर नहीं है। फिर भी यदि आप उसे असंबद्ध ग्रहण ही कहते हैं तो यह दोप आपके मत में भी आता है। क्योंकि अभाव प्रमाण के मान छेने

असम्बद्धाभाभवप्रहेऽतिशसङ्गदोपस्तु विशेषणतयेव निरस्तः । समश्र परमते।

यत्रोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः । नेकः पर्यनुयोक्तव्यस्ताहगर्थविचारणे ॥

पर भी उस प्रमाण का अभाव के साथ संयोग का समवाय कोई सम्बन्ध नहीं बन सकेगा। इसिंछण यह असंबद्धार्थ ब्राहकरब दोप आप पर भी आता है। और आप उसका जो समाधान करें वहीं समाधान हमारे पक्ष में भी समझ हेना चाहिए।

असम्बद्ध अभाव के ग्रहण में [आने वाला] अतिप्रसङ्गदौप तो विशे-पणतया ही सिग्डत हो जाता है। और दूसरे [प्रतिवादी] के मत में भी समान है। [स्तिलए]-

जहीं दोनों [पक्षों] में समान दोप हो और परिहार भी समान हो। ऐसे अर्थ के विचार करते समय किसी एक पक्ष पर दोपारोपण नहीं करना चाहिए।

इस प्रकार तर्कभाषाकार ने अर्थापित तथा अभाव इन दो प्रमाणों का अन्तर्भाव दिखाया है। इनमें से अर्थापित का 'केवल व्यतिरेकी' अनुमान में अन्तर्भाव दिखाया है। और अभाव का प्रहण प्रत्यच्च से ही हो जाता है यह न्याय सिद्धान्त स्थापित किया है। इस सिद्धान्त के अनुसार प्रत्यच्च, अनुमान, उपमान और शब्द यह चार प्रमाण सिद्ध किएगए हैं। और शेष सबका अन्त-भाव इन्हीं में किया गया है। परग्तु न्याय की अपेद्धा भी कम प्रमाण मानने पाले खांख्य, योग, वैशेषिक आदि आरितक दर्शन भी हैं। सांख्य तथा योग, में प्रत्यच्च, अनुमान और शब्द यह तीन प्रमाण माने गए हैं। उन्होंने उपमान की अलग प्रमाण न मान कर इन्हीं तीनों प्रमाणों में उसका अन्तर्भाव मान लिया है।

उपमान के विषय में सांख्यमन—

सांग्यतप्तको मुदी में याचरपति मिश्र ने उपमान प्रमाण के भिन्न भिन्न तीन रुपणों के अनुसार क्रमदाः प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द इन नीनों प्रमाणों के भीतर उपमान का अन्तर्भाव दिखाने हुए लिखा है—

९ उपमानं लायत्, यथा भौरतधाँ गवय ट्रित वारयम् । तदानिता धीरागम् एव ।

२ योऽप्ययं ग्वयभव्दो गोमरभस्य वाचक हति प्रग्ययः मोऽप्यनुमानसेय । थे। हि भारदः मृत्येष्य प्रशुक्तने मोऽमित मृत्यस्तरे तस्य याचकः । यथा गोन् पाद्यो गोत्यस्य । प्रयुक्त्यते घेष गवयभव्यो गोमरशे इति सम्येय याचक हति मञ्जानमनुसानमेव ।

२ यतु गववस्य चतुःमणिवृष्टस्य गोसादश्यज्ञानं नव्यत्यत्रसेव । धट पृत

न सम्बन्धः । एवं व्याप्यव्यापकभावादयोऽपि । सम्बन्धशब्दप्रयोगस्तूभः यनिरूपणीयत्वसाधमर्येणोपचारात् ।

तथा चासम्बद्धस्याभावस्येन्द्रियेण ग्रहणं न सम्भवति।

सत्यम् । भावावच्छिन्नत्वाद् व्याप्तेभीवं प्रकाशयदिनिद्रयं प्राप्तमेव प्रकाशयति, नत्वभावमपि । अभावं प्रकाशयदिनिद्रयं विशेषणविशेष्यभा• वमुखेनैवेति सिद्धान्तः ।

गौएा रूप से होता है [यह समझना चाहिए। अर्थात् जैसे संयोग समवाय आदि सम्बन्ध किन्हीं दो पदार्थों में होते हैं। और उन दोनों का कथन कर के ही उस सम्बन्ध को प्रदिशत किया जा सकता है इसी प्रकार विशेषण विशेष्य भाव में दो पदार्थों के कथन द्वारा ही उसका निरूपण होता है। इसलिए इस उभयनिरू-पणीयत्व साधम्य से विशेषण विशेष्य भाव को भी गौण रूप से सम्बन्ध कहा जाता है। वास्तव में वह सम्बन्ध नहीं है]

इसलिए [फिलितार्थ यह हुआ कि] सम्बन्ध के विना अभाव का इन्द्रिय से [प्रत्यक्ष] ग्रहण नहीं हो सकता है। [अतः अभाव के ग्रहण के लिए अलग प्रमाण मानना चाहिए। यह पूर्वपक्ष हुआ।]

[इसका उत्तर यह है कि] ठीक है। [किन्तु इन्द्रिय संबद्ध अर्थ को ही ग्रहण करती है इस] व्याप्ति के भाव [पदार्थ] तक परिमित होने से भाव को प्रकाशित करनेवाली इन्द्रिय, संबद्ध [भाव] को ही प्रकाशित करती है। परन्तु अभाव [के विषय में ही यह नियम नहीं] को तो नहीं। अभाव को प्रकाशित करनेवाली इन्द्रिय तो विशेषण विशेष्य [भाव] द्वारा ही प्रकाशित करती है यह सिद्धान्त [पक्ष] है।

इस पर प्रश्न हो सकता है कि विशेषण विशेष्य भाव के सम्बन्धत्व का खण्डन किया जा चुका है। ऐसी दशा में यदि इन्द्रिय से अभाव का प्रहण माना जायगा तो असम्बद्ध अभाव का ग्रहण माना जायगा। और उस दशा में अति प्रसङ्ग दोष होगा। अर्थात् जब विना सम्बन्ध के इन्द्रिय अभाव को ग्रहण कर सकती है तब सभी पदार्थों को बिना सम्बन्ध के ग्रहण करती है यह भी माना जा सकता है। इस शङ्का के होने पर नयायिक का उत्तर यह है कि हम तो विशेषण विशेष्य भाव को 'सम्बन्ध' मानते हैं इसिलिए हमारे मत में इन्द्रिय बिना सम्बन्ध के अभाव को प्रहण नहीं करती इसिलिए अतिप्रसङ्ग का कोई अवसर नहीं है। फिर भी यदि आप उसे असंबद्ध ग्रहण ही कहते हैं तो यह दोष आपके मत में भी आता है। क्योंकि अभाव प्रमाण के मान लेने

असम्बद्धाभाभवप्रहेऽति १सङ्गदोषस्तु विशेषणतयैव निरस्तः । समश्च परमते ।

यत्रोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः । नैकः पर्यनुयोक्तव्यस्तादृगर्थविचारगे ॥

पर भी उस प्रमाण का अभाव के साथ संयोग का समवाय कोई सम्बन्ध नहीं बन सकेगा। इसिलए यह असंबद्धार्थ ग्राहकःव दोष आप पर भी आता है। और आप उसका जो समाधान करें वही समाधान हमारे पन्न में भी समझ लेना चाहिए।

असम्बद्ध अभाव के ग्रहण में [आने वाला] अतिप्रसङ्गदोष तो विशे-पणतया ही खिएडत हो जाता है। और दूसरे [प्रतिवादी] के मत में भी

समान है। [इसलिए]-

जहाँ दोनों [पक्षों] में समान दोष हो और परिहार भी समान हो। ऐसे अर्थ के विचार करते समय किसी एक पक्ष पर दोषारोपरा नहीं करना चाहिए।

इस प्रकार तर्कभाषाकार ने अर्थापित तथा अभाव इन दो प्रमाणों का अन्तर्भाव दिखाया है। इनमें से अर्थापित का 'केवल व्यतिरेकी' अनुमान में अन्तर्भाव दिखाया है। और अभाव का ग्रहण प्रत्यच्च से ही हो जाता है यह न्याय सिद्धान्त स्थापित किया है। इस सिद्धान्त के अनुसार प्रत्यच्च, अनुमान, उपमान और शब्द यह चार प्रमाण सिद्ध किए गए हैं। और शेष सबका अन्तर्भाव इन्हीं में किया गया है। परन्तु न्याय की अपेचा भी कम प्रमाण मानने वाले सांख्य, योग, वैशेषिक आदि आस्तिक दर्शन भी हैं। सांख्य तथा योग, में प्रत्यच्च, अनुमान और शब्द यह तीन प्रमाण माने गए हैं। उन्होंने उपमान को अलग प्रमाण न मान कर इन्हीं तीनों प्रमाणों में उसका अन्तर्भाव मान लिया है।

उपमान के विषय में सांख्यमत—

सांख्यतत्त्वकौ मुदी में वाचस्पति मिश्र ने उपमान प्रमाण के भिन्न भिन्न तीन छत्त्रणों के अनुसार क्रमशः प्रत्यत्त, अनुमान और शब्द इन तीनों प्रमाणों के भीतर उपमान का अन्तर्भाव दिखाते हुए छिखा है—

१ उपमानं तावत्, यथा गौस्तथा गवय इति वाक्यम् । तज्जनिता धीरागम एव ।

२ योऽप्ययं गवयशव्दो गोसदशस्य वाचक इति प्रत्ययः सोऽप्यनुमानमेव । यो हि शव्दः वृद्धैर्यत्र प्रयुज्यते सोऽसति वृत्त्यन्तरे तस्य वाचकः । यथा गो-शव्दो गोत्वस्य । प्रयुज्यते चैप गवयशव्दो गोसदशे इति तस्यैव वाचक इति तज्ज्ञानमनुमानमेव ।

३ यतु गवयस्य चतुःसन्निकृष्टस्य गोसादृश्यज्ञानं तत्प्रत्यत्त्रमेव । अत एव

स्मर्यमाणायां गवि गवयसादृश्यज्ञानं प्रत्यज्ञम् । न ह्यान्यद् गिव सादृश्यमन्यज्ञ गवये । भूयोऽवयवसामान्ययोगो हि जात्यन्तरवर्ती जात्यन्तरे सादृश्यमुच्यते । सामान्ययोगश्चेकः । स चेद् गवये प्रत्यज्ञो गव्यिष तथेति नोपमानस्य प्रमेयान्तर्मित यत्र प्रमाणान्तरमुपमानं भवेदिति न प्रमाणान्तरमुपमानम् ।

१ अर्थात् उपमान के तीन प्रकार के छन्नण पाए जाते हैं। उन तीनों के अनुसार उपमान का इन तीन प्रमाणों में उसका अन्तर्भाव हो सकता है। यदि न्याय दर्शन के 'प्रसिद्धसाधम्यात् साध्यसाधनसुपमानम्' इस छन्नण के अनुसार 'यथा गौस्तथा गवयः' इस वाक्य को उपमान प्रमाण मानें तो उससे उत्पन्न ज्ञान अर्थात् वाक्यार्थ ज्ञान ही उसका फछ होगा। और वाक्य से वाक्यार्थ का ज्ञान शब्द प्रमाण का विषय है इसिछए इस अवस्था में उपमान का काम शब्द प्रमाण से निकछ आता है। उसके छिए अछग उपमान प्रमाण की आवश्यकता नहीं है।

र इस सूत्र के भाष्य में वात्स्यायन 'संज्ञासंज्ञिसम्बन्धप्रतिपत्तिरुपमानार्थः' यह लिखा है। इसके अनुसार। संज्ञा संज्ञी के सम्बन्ध की प्रतीति को उपमान प्रमाण का फल माना जाता है। इस पत्त में वाचस्पित मिश्र उसका अन्तर्भाव अनुमान में करते हैं। जो शब्द चृद्ध लोग जिस अर्थ में प्रयुक्त करते हैं यदि लज्ञणा आदि अन्य वृत्तियों का आश्रय न लिया जाय तो वह शब्द उस अर्थ का वाचक होता है। बृद्ध लोग गवयशब्द को गोसदृश में प्रयुक्त करते हैं इसलिए वह गोसदृश का वाचक होता है। इस प्रकार अनुमान प्रमाण से संज्ञा संज्ञी के सम्बन्ध की प्रतीति हो सकती है। अतः इस के लिए भी उपमान को अलग प्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है।

३ मीमांसकों ने उपमान प्रमाण का प्रतिपादन अन्य प्रकार से किया है। उनके अनुसार 'यथा गौस्तथा गवयः' इस वाक्य को सुनने के बाद जो व्यक्ति जङ्गल में जाकर गो सदश प्राणी को देखता है उसे पहिले यह ज्ञान होता है कि इसके समान ही मेरी गौ है। यहां अप्रत्यच्च गो में जो इस गवय का सादश्य प्रतीत होता है वह उपमान प्रमाण से ही प्रतीत होता है यह मीमां-सकों का मत है। परन्तु वाचस्पित मिश्र ने इस सादश्य ज्ञान को प्रत्यच्च प्रमाण का विषय माना है। यद्यपि गौ प्रत्यच्च नहीं है, गवय प्रत्यच्च है। परन्तु गौ तथा गवय का सादश्य तो एक ही है। वह सादश्य गवय के प्रत्यच्च होने से गवय में प्रत्यच्च है इसलिए उससे अभिन्नगोनिष्ठ सादश्य भी प्रत्यच्च है। इस

१. सांख्यतत्त्वकौसुदी कारिका ५। २. न्यायसूत्रस् १, १, ६, ।

प्रकार इस कार्य के लिए भी उपमान प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। अत एव सांख्य में उपमान को अलग प्रमाण नहीं साना गया है।

अभाव के विषय में सांख्यसत—

अभाव प्रमाण का अन्तर्भाव नैयायिकों ने भी प्रत्यक्त प्रमाण में किया है और लांख्य में भी उसको प्रत्यक्त के अन्तर्गत ही माना गया है। परन्तु उसके उपपादन का मार्ग भिन्न है। सांख्य के मतानुसार भूतल के स्वरूप में प्रतिक्रण परिवर्तन होता रहता है। उनमें कभी भूतल घटवत् अर्थात् घट युक्त होता है और कभी घट के हट जाने पर केवल भूतल शेप रह जाता है। जब केवल भूतल रह जाता है इसी अवस्था को 'घटाभाववद् भूतलम्' कहते हैं। इसलिए घटाभाव भी भूतल का स्वरूप विशेष ही है। भूतल का प्रहण इन्द्रिय से होता है इसलिए उसका कैवल्य रूप भेद भी जिसको 'घटाभाववद् भूतल' कहा जाता है, प्रत्यक्त ही है। इसीलिए उसका अन्तर्भाव प्रत्यक्त में ही हो सकता है।

वैशेषिक मत-

वेशेपिक दर्शन में केवल 'प्रत्यच तथा अनुमान' ये दो ही प्रमाण माने हैं। शेप सवका अन्तर्भाव अनुमान में ही किया है। उसमें से शब्द का अन्तर्भाव अनुमान में किया गया है यह ऊपर दिखाया जा चुका है। शेप प्रमाणों का अनुमान में अन्तर्भाव करते हुए वैशेपिक में लिखा है—

'प्रसिद्धाभिनस्य चेष्टया प्रतिपत्तिदर्शनात्तद्ग्यनुमानमेव । आप्तेनाप्रसिद्धस्य गवयस्य गवा गवयत्वप्रतिपादनादुपमानमप्याप्तवचनमेव। दर्शनार्थादर्थापत्तिर्विरोध्येव । श्रवणादनुमितानुमानम् । सम्भवोऽप्यविनामावित्वादनुमानमेव ।

अभावोऽष्यनुमानमेव । यथोत्पन्नं कार्यं कारणसद्धावे लिङ्गम्, एवमनुत्पन्नं कार्यं कारणासद्भावे लिङ्गम्

इस प्रकार वैशेषिक दर्शन में उपमान, शब्द, अर्थापत्ति, सम्भव तथा अभाव इन प्रमाणों का साचात् या परम्परया अनुमान में अन्तर्भाव दिखाया है। इसमें विशेपता यह है कि ऐतिहा की चर्चा नहीं की है और उसके स्थान पर चेष्टा का अन्तर्भाव दिखाया है।

सांख्य विपयक मतभेद-

सांख्य में तीन प्रमाण माने हैं और शेष सबका अन्तर्भाव उन्हीं में दिखाया है। इनमें से उपमान तथा अभाव के अन्तर्भाव का प्रकार दिखाया जा चुका

१ प्रशस्तपादभाष्य पृ० १११।

है। शेष अर्थापत्ति और सम्भव इन दो का अनुमान में और ऐतिहा का शब्द में अन्तर्भाव माना है।

इस प्रकार देखने से प्रतीत होता है कि प्रमाणों की संख्या के विषय में अनेक प्रकार के मत दार्शनिकों में पाए जाते हैं। विभिन्न मतों में एक से लेकर आठ तक प्रमाण माने गए हैं। इन मतों का वर्गीकरण इस प्रकार किया जा सकता है।

एक प्रमाण वादी । चार्वाक सम्प्रदाय केवल प्रत्यच प्रमाण ही मानता है । द्वि प्रमाणवादी । वौद्ध तथा वैशेषिक प्रत्यच तथा अनुमान दो प्रमाण मानते हैं। त्रि प्रमाणवादी । सांख्य और योग प्रत्यच, अनुमान तथा शब्द इन तीन प्रमाणों को मानते हैं।

चतुः प्रमाणवादी । नैयायिक, प्रत्यत्त, अनुमान, उपमान और शब्द इन चार प्रमाणों को मानते हैं ।

पञ्च प्रमाणवादी । प्राभाकर अर्थापत्ति को पञ्चम प्रमाण मानते हैं।

षट् प्रमाणवादी । कुमारिल भट्ट तथा वेदान्ती अर्थापत्ति तथा अभाव को मिला-कर छः प्रमाण मानते है ।

अष्ट प्रमाणवादी । पौराणिक सम्प्रदाय में ऐतिहा तथा सम्भव दो प्रमाण और वढ़ा कर आठ प्रमाण माने गए हैं।

हमने 'दर्शन मीमांसा' में इसका संग्रह इस प्रकार किया है।

प्रत्यसमात्रं चार्वाका वौद्धा वैशेषिका द्वयम् । सांख्या योगास्त्रयं चैव न्याये चैव चतुष्टयम् ॥ पञ्च प्राभाकरा भाष्टास्तथा वेदान्तिनश्च षट्। पौराणिकास्तथा चाष्टो प्रमाणान्यत्र मन्वते॥ प्रामाग्यवादः]

इस प्रकार प्रमाणों का निरूपण हो चुकने के वाद इन प्रमाणों से उत्पन्न ज्ञान के प्रामाण्य के निर्णय का प्रश्न सामने उपस्थित होता है। इस विषय में आस्तिक दर्शनों में भी दो प्रकार के मत पाए जाते हैं। मीमांसक कुमारिलभट्ट ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः मानते हैं और अप्रामाण्य परतः मानते हैं।

स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम् ।

ंन हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुमन्येन शक्यते^१ ॥ 💯 💯 इसके विपरीत नैयायिक और वैशेषिक दर्शन प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों को परतः मानते हैं।

'किं विज्ञानानां प्रामाण्यमप्रामाण्यं चेति द्वयमपि स्वतः, १ उत उभयमपि परतः, ३ आहोस्विद्प्रामाण्यं स्वतः प्रामाण्यं तुःपरतः, ४ उतस्वित् प्रामाण्यं स्वतः अप्रामाण्यं तु परत इति ।

स्थितिमेतदर्थिकियाज्ञानात् प्रामाण्यनिश्रय इति । तदिदमुक्तं, प्रमाणतोऽ-र्थप्रतिपत्ती प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत् प्रमाणम्' न्याय भाष्य पृ० १] इति । तस्मा-द्रशामाण्यमपि परोस्तमित्यतो द्वयमपि परत इत्येष एव पन्नः श्रेयानितिर ।

इस प्रकार न्याय वैशेषिक के मत में प्रामाण्य अप्रामाण्य दोनों परतः माने गए हैं। मीमांसक मत में प्रामाण्य को स्वतः और अप्रामाण्य को परतः माना है। सांख्य और योग का इस विषय में क्या मत है इसका स्पष्ट उल्लेख उनके मुख्य प्रन्थों में नहीं मिलता है फिर भी माधवाचार्य के सर्वदर्शनसंग्रह में सांख्य को न्याय तथा मीमांसा दोनों से भिन्न प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य दोनों को स्वतः मानने वाला वताया है।

प्रमाणस्वाप्रमाणस्वे स्वतः सांख्याः समाश्रिताः ।

'श्लोकवार्तिक' सूत्र २ में 'केचिदाहुर्द्वयं स्वतः' लिखकर इसी सांख्य मत का निर्देश किया गया जान पड़ता है और बौद्ध आचार्य शान्तरित्त ने भी तस्वसंग्रह कारिका २८११ में इसी मत का समर्थन किया है। इस प्रकार न्याय वैशेपिक प्रासाण्य अप्रामाण्य दोनों को परतः मानते हैं। सांख्य योग दोनों को स्वतः मानते हैं । मीमांसा में प्रामाण्य को स्वतः और अप्रामाण्य को परतः माना गया है। अव अप्रामाण्य को स्वतः और प्रामाण्य को परतः माननेवाला

१ श्लोक वार्तिक सु० २, श्लो० ४७।

२ न्यायमञ्जरी पृ० १६०-१७४ । कन्दली पृ० २१७-२२० ।

२ सर्वदर्शन संग्रह जैमिनिद० पृ० २७९।

६ त० भा०

एक चौथा पत्त शेष रह जाता है। सर्वदर्शन संग्रह में 'सौगताश्चरमं स्वतः'' ि छल कर बौद्धों को इस चतुर्थ पत्त का मानने वाला वताया है।

परन्तु बौद्ध आचार्य शान्त रितत ने 'तत्त्वसंग्रह' में बौद्ध मत को इन चारों पत्तों से विल्लण दिखाया है। वह लिखते हैं,—

'न हि बौद्धेरेषां चतुर्णामेकतमोऽपि पत्तोऽभीष्टः । अनियमपत्तस्येष्टःवात् । तथाहि, उभयमप्येतत् किञ्चित् स्वतः, किञ्चित् परतः, इति पूर्वमुपवर्णितम् । अत एव पत्तचतुष्ट्योपन्यासोऽप्ययुक्तः । पञ्चमस्याप्यनियमपत्तस्य सम्भवात् ।'

अनियम पत्त का अभिप्राय यह है कि अभ्यासदशापन ज्ञान में प्रामाण्य अप्रामाण्य दोनों स्वतः और अनभ्यासदशापन ज्ञान में दोनों परतः हैं। जैन परम्परा में आचार्य हेमचनद्र ने इसी रूप से तथा आचार्य देवसूरि ने उत्पत्ति और ज्ञिस भेद से प्रामाण्य को स्वतः तथा परतः इन दोनों प्रकार का माना है—
तत्प्रामाण्यं स्वतः परतश्चेति।

तदुभयमुत्पत्ती परत एव ज्ञप्ती तु स्वतः परतश्चेति । इस प्रकार प्रामाण्यवाद के विषय में कुछ छः पत्त बन जाते हैं—

इतः त्रकार त्रानाप्यवाद कावयय म कुछ छः पत्त वन जात ह— १ न्याय पत्त में प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों परतः हैं ।

२ सांख्य-पत्त में प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों स्वतः हैं।

३ मीमांसक पत्त में प्रामाण्य स्वतः तथा अप्रामाण्य परतः है।

४ बौद्धैकदेशी पत्त में अप्रामाण्य स्वतः और प्रामाण्य परतः है।

प बौद्धपत्त [शान्तरितत] में अभ्यासदशापन्न ज्ञान में दोनों स्वतः और अनभ्यासदशापन्न ज्ञान में दोनों परतः हैं।

६ जैनपत्त में उत्पत्ति में दोनों परतः और ज्ञक्षि में दोनों स्वतः हैं।

तर्कभाषाकार ने वहाँ जो प्रामाण्य चर्चा का विषय उठाया है वह मुख्यतः मीमांसकों के 'स्वतः प्रामाण्यवाद' का निराकरण करने के लिए उठाया है। इसलिए अन्य पत्तों की चर्चा नहीं की है।

हमने अपनी दर्शन मीमांसा में प्रामाण्यवादविषयक इन विभिन्न मतों का संकलन इस प्रकार किया है—

> प्रमाणत्वाप्रमाणत्वं सांख्ये योगे स्वतो मतम् । तदेव परतो ज्ञेयमुभयं गौतमे नये ॥

९ सर्व० द० पृ० २७९

२ तत्त्वसंग्रह कारिका ३१२३

३ प्रमाणमीमांसा १, १,८। ४ परी० १, १३। ५ प्रमाणन० १, २१।

६ दर्शन भीमांसा ५।

प्राभाकराश्च भाष्टाश्च प्रामाण्यं घ्रुवते स्वतः । अप्रामाण्यं पुनस्तेषां पुन्दोषात् परतो मतम् ॥ स्वतोऽभ्यासदशापन्ने, उभयं शान्तरितः । अनभ्यासदशायां तैरुभयं परतो मतम् ॥ अप्रामाण्यं स्वतो नित्यं प्रामाण्यं परतस्तथा । वौद्धं मतान्तरं प्रोक्तं सर्वदर्शनसंप्रहे ॥ स्वतस्त्वन्तु समुत्पत्तौ झसौ परतस्त्वं तथा । उभयोरेतयोः सर्वे जैनाश्च सम्प्रचस्ते ॥

मीमांसक मत का उपपादन-

मीमांसक मत स्वतः प्रामाण्यवादी है। उनके मत में स्वतः प्रमाण का लक्षण 'ज्ञानग्राहकातिरिक्तानपेक्त्वं स्वतस्त्वम्' किया गया है। अर्थात् ज्ञान ग्राहक सामग्री से अतिरिक्त सामग्री प्रामाण्यग्रह के लिए जहां अपेक्तित न होती हो उसे स्वतः प्रमाण कहना चाहिए। अर्थात् जहां ज्ञान तथा तद्गत प्रामाण्य दोनों का ग्रहण एक ही सामग्री से हो जाता है उसे स्वतः प्रमाण कहा जाता है। इसके विपरीत 'ज्ञानग्राहकातिरिक्तापेक्त्वं परतस्त्वम्' अर्थात् ज्ञान ग्राहक और प्रामाण्य ग्राहक सामग्री अलग अलग होने पर परतः प्रामाण्य होता है। यह 'स्वतः प्रामाण्य' और 'परतः प्रामाण्य' के लक्षण हैं। मीमांसक मत में ज्ञान और प्रामाण्य दोनों की ग्राहक एक ही सामग्री 'ज्ञाततान्यथानुपपित्तप्रसूता अर्थापित्त' है और न्याय मत में ज्ञान ग्राहक सामग्री 'अनुव्यवसाय' है तथा 'प्रामाण्य ग्राहक सामग्री' इससे भिन्न 'प्रवृत्तिसाफल्यमूलक अनुमान' हैं।

मीमांसक का अभिप्राय यह है कि 'अयं घटः' इस ज्ञान से घट में 'ज्ञातता' नामक एक धर्म उत्पन्न होता है। यह धर्म 'अयं घटः' इस ज्ञान के होने से पहिले नहीं था इस ज्ञान के चाद उत्पन्न हुआ है इसलिए वह 'अयं घटंः' इस ज्ञान से जन्य है। अर्थात् उसका कारण ज्ञान है।

इस 'ज्ञातता' धर्म की प्रतीति 'ज्ञातो मया घटः' इस ज्ञान में होती है। यह 'ज्ञातता' धर्म अपने कारण ज्ञान के विना उत्पन्न नहीं हो सकता है। इसलिए 'ज्ञातता' की अन्यधानुपपत्ति से प्रसूता अर्थापत्ति ही इस 'ज्ञातता धर्म' की प्राहिका है। धौर जब 'ज्ञाततान्यधानुपपत्तिप्रस्ता अर्थापत्ति' से ज्ञान का ग्रहण होता है तय उस ज्ञान में रहनेवाले प्रामाण्य का ग्रहण भी उसी अर्थापत्ति से

१ दर्शन भीमांसा ५।

उसमें तीसरी ज्ञातता माननी होगी। इस प्रकार एक में दूसरी और दूसरी में तीसरी ज्ञातता।मानने से 'अनवस्था' होगी। यह दूसरा दोप ज्ञातता के आधार पर विषय नियम मानने में वाधक है। अतएव विषय नियम ज्ञातता के आधार पर नहीं अपितु स्वाभाविक है यही मानना उचित है।

विषय नियम के उपपादन के लिए मीमांसक ने ज्ञांतता की अपरिहार्यता बतलाई थी। जब उसका खण्डन हो गया तब ज्ञांतता की सिद्धि का और कोई मार्ग नहीं रह जाता है। इसलिए न्याय मत में ज्ञान विषयता के अतिरिक्त ज्ञांतता कोई पदार्थ नहीं है। यह ज्ञांतता ही मीमांसक के स्वतः प्रामाण्यवाद का मूल थी। इसी के आधार पर 'ज्ञांतता न्यथानुपपत्तिप्रस्ता अर्थापत्ति' से ज्ञान और प्रामाण्य का ग्रहण मान कर मीमांसक स्वतः प्रामाण्य को सिद्ध करते हैं। जब उस ज्ञांतता का ही खण्डन हो गया तब फिर 'छिन्ने मूले नैव पत्रं न शाखा'। 'ज्ञांततान्यथानुपपत्तिप्रस्ता अर्थापत्ति' से ज्ञान और प्रामाण्य ग्रहण की चर्चा करना ही व्यर्थ है।

इसके अतिरिक्त एक वात यह भी है कि जिस प्रकार यथार्थ ज्ञान से ज्ञातता उत्पन्न होती है उसी प्रकार अयथार्थ ज्ञान से भी ज्ञातता उत्पन्न होती है। इसिक प्रवाद यथार्थ ज्ञान से उत्पन्न होनेवाकी ज्ञातता से, ज्ञान और प्रामाण्य दोनों का प्रहण होता है यह माना जाय तो, उसी प्रकार अयथार्थ ज्ञान से उत्पन्न होनेवाकी ज्ञातता से ज्ञान और अप्रामाण्य का प्रहण भी एक साथ होता है यह भी मानना चाहिए। इस का अर्थ यह हुआ कि जिस 'ज्ञाततान्यथानुपपत्तिप्रस्ता अर्थापत्ति' से प्रामाण्य का प्रहण होता है उसी अर्थापत्ति से अप्रामाण्य का प्रहण भी हो सकता है। इसिकए प्रामाण्य के समान अप्रामाण्य को भी स्वतः मानना चाहिए। अथवा यदि अप्रामाण्य को परतः मानते हैं तो प्रामाण्य को भी परतः मानना चाहिए। परन्तु मीमांसक इसे स्वीकार नहीं करते हैं। वे प्रामाण्य को तो स्वतः मानते हैं परन्तु अप्रामाण्य को करण दोष जन्य अर्थात् परतः मानते हैं। नैयायिक का कहना है कि इन दोनों की एक सी स्थिति है। या तो दोनों को स्वतः मानो अथवा दोनों को परतः मानो। और दोनों को परतः मानना ही उचित है। यह न्याय सिद्धान्त है।

परतः प्रामाण्य का उपपादन—

न्याय के परतः प्रामाण्यवाद में ज्ञान और प्रामाण्य दोनों की ग्राहक सामग्री भलग अलग है। ज्ञान ग्राहक सामग्री तो 'अनुव्यवसाय' है और प्रामाण्य या अप्रामाण्य की ग्राहक सामग्री, प्रवृत्ति के साफल्य या वैफल्य मूलक अनुमान है। पहिले प्रमाण से घट, पट या जलादि रूप अर्थ का ज्ञान होता है। उसके वाद उसके ग्रहण आदि के लिए मनुष्य प्रवृत्त होता है। प्रवृत्ति होने पर यदि वह प्रवृत्ति सफल हो जाती है अर्थात् वहाँ अर्थ की उपलिध्य हो जाती है तो मनुष्य अपने उस ज्ञान को यथार्थ समझता है। और यदि प्रवृत्ति विफल हो जाती है तो मनुष्य अपने ज्ञान को अयथार्थ अथवा अम समझता है। इस प्रकार प्रवृत्ति के साफल्य या वैफल्य के अनुसार प्रामाण्य या अप्रामाण्य का निर्णय हाता है। ऐसे स्थलों को जहाँ ज्ञान के वाद प्रवृत्ति हो जाती है और उसके वाद प्रामाण्य या अप्रामाण्य का निश्चय होता है, 'अभ्यास दशा' कहते हैं। इस 'अभ्यासदशापन्न ज्ञान' के प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य का निश्चय 'प्रवृत्ति साफल्य या वैफल्य मूलक अनुमान' से होता है यह तो स्पष्ट ही है। इसके अनुसार अनुमान इस प्रकार बनेगा। 'इइं मे जल्जानं प्रमाणं समर्थ-प्रवृत्तिजनकत्वात्'। यह मेरा जल ज्ञान प्रमाण है सफल्प्रवृत्ति का जनक होने से। इस प्रकार 'समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात्' हेतु से 'अभ्यासदशापन्नज्ञान' का प्रामाण्य 'प्रवृत्ति साफल्य मूलक अनुमान' के द्वारा गृहीत होता है।

परन्तु कुछ स्थल ऐसे भी होते हैं जहाँ ज्ञान होने केवाद ही, अर्थात् प्रवृत्ति से पहिले ही, उसके प्रामाण्य का भी ग्रहण हो जाता है। ऐसे ज्ञान को 'अन-भ्यासदशापन्न ज्ञान' कहेंगे। यहाँ यह प्रश्न हो सकता है 'अभ्यासदशापन्नज्ञान' में तो 'समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात' यह हेतु हो सकता है। परन्तु 'अनभ्यासदशा-पन्नज्ञान' में जहाँ प्रवृत्ति हुई हो नहीं है वहाँ 'समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात' यह हेतु केसे यनेगा। इसका उत्तर यह है कि वहाँ 'समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात' के यजाय 'समर्थप्रवृत्तिजनकञ्चानजातीयत्वात' यह हेतु रखना चाहिए। इस 'अभ्यास-द्यापन्न' शब्द का उन्नेख वौद्ध और जैन दर्शनों ने इस स्वतः प्रामाण्यवाद के प्रसङ्ग में किया है।

न्याय मत में प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य का ग्रहण तो इस प्रवृत्ति साफल्य अथवा वैफल्य मूलक अनुमान से होता है परन्तु ज्ञान का ग्रहण 'अनुव्यवसाय' से होता है। ज्ञान के ज्ञान को 'अनुव्यवसाय' कहते हैं। जैसे 'अयं घटः' यह ज्ञान घट से उत्पन्न होता है। इस ज्ञान का विषय घट होता है। इस प्रथम ज्ञान को 'व्यवसायात्मक ज्ञान' कहते हैं। इसके वाद 'घटज्ञानवानहम्' या 'घटमहं जानामि' इस प्रकार का ज्ञान होता है। इस द्वितीय ज्ञान का विषय घट नहीं अपितु 'घट ज्ञान' होता है। इस ज्ञान विषयक ज्ञान को 'अनुव्यवसाय' कहते हैं। इसी अनुव्यवसाय से ज्ञान का ग्रहण होता है।

मीमांसक की 'ज्ञातता' की उत्पत्ति भी 'अयं घटः' इस ज्ञान से होती है

इद्मिदानीं निरूप्यते । जलादिज्ञाने जाते, तस्य प्रामाण्यमवधार्यः कंश्रिज्जलादौ प्रवर्तते । कश्चित्तु सन्देहादेव प्रवृत्तः प्रवृत्त्युत्तरकाले जलादिप्रतिलम्भे सति प्रामाण्यमवधारयतीति वस्तुगतिः।

अत्र कश्चिदाह । प्रवृत्तेः प्रागेव प्रामाण्यावधारणात् । अस्यार्थः। येनैव यज्ज्ञानं गृह्यते तेनेव तद्गतं प्रामाण्यमपि न तु ज्ञानप्राहकादन्यज् ज्ञानधर्मस्य प्रासाण्यस्य प्राहकम्। तेन ज्ञानप्राहकातिरिक्तानपेक्षत्वमेव स्वतस्त्वं प्रामाण्यस्य।ज्ञानं च प्रवृत्तेः पूर्वमेव गृहीतं कथमन्यथा प्रामाण्या-

और नैय। यिकों के 'अनुन्यवसाय' की उत्पत्ति भी उसी 'अयं घटः' ज्ञान से होती है। परन्तु उन दोनों में अन्तर यह है कि. मीमांसक की 'ज्ञातता' तो घट में रहने वाला धर्म है और नैयायिक का 'अनुव्यवसाय' घट में नहीं किन्तु आत्मा में रहने वाला धर्म है।

मीमांसक 'अयं घटः' से घट में ज्ञातता धर्म की उत्पत्ति मान कर उसी के आधार पर विषय नियम का उपपादन करते हैं और उसी के आधार पर 'ज्ञाततान्यथानुपपत्तिप्रस्ता अर्थापत्ति' से ज्ञान और प्रामाण्य दोनों का प्रहण मान कर 'स्वतः प्रामाण्यवाद' की स्थापना करते हैं। परन्तु नैयायिक विषय नियम को स्वाभाविक मान कर 'ज्ञातता' का खण्डन कर देते हैं और ज्ञान का ग्रहण 'अनुन्यवसाय' से तथा प्रामाण्य का ग्रहण 'प्रवृत्तिसाफल्यमूलक अनुमान' से मान कर परतः प्रामाण्यवाद को सिद्ध करते हैं। यही कहते हैं-

अव यह [प्रामाएयवाद] निरूपए। करते हैं कि जलादि का ज्ञान होने पर कोई [अनम्यास दशा में ही] उसका प्रामाएय निश्चय करके जलादि [के हान उपादान आदि] में प्रवृत्त होता है। और कोई [प्रामाएय का अवधारएा किए विना] सन्देह से ही प्रवृत्त होकर जल आदि की प्राप्ति होने पर प्रामाएय का निर्णय [अभ्यास दशापन्न रूप से] करता है । यह वस्तु स्थिति है ।

यहां [इस विषय में] कोई [मीमांसक] कहता है। प्रवृत्ति के पूर्व ही प्रामाएय का निश्चय हो जाने से [प्रवृत्ति साफल्य प्रामाएय का अनुमापक नहीं है]। इसका अर्थ यह है कि जिस [सामग्री] से जिस ज्ञान का ग्रहण होता है उसी [सामग्री] से उस [ज्ञान] में रहने वाले प्रामाएय का भी ग्रहएा होता है। ज्ञान ग्राहक से भिन्न ज्ञान के धर्म प्रामाएय का ग्राहक दूसरा नहीं है। ि अर्थात् नैयायिक जो ज्ञान का ग्रहण 'अनुव्यवसाय' से और प्रामाएय का ग्रहण 'प्रवृत्ति साफल्य मूलक अनुमान' से सिद्ध करना चाहते हैं वह ठीक नहीं है] इस लिए [ज्ञान ग्राहक और प्रामाएय ग्राहक सामग्री एक होने से] ज्ञान ग्राहक से

प्रामाण्यसन्देहोऽपि स्यात् । अनिधगते धर्मिणिऽसन्देहानुद्यात् । तस्मात् प्रवृत्तेः पूर्वमेव ज्ञाततान्यथानुपपत्तिप्रसूत्याऽर्थापत्त्या ज्ञाने गृहीते ज्ञानगतं प्रामाण्यमप्यर्थापत्त्येव गृह्यते । ततः पुरुपः प्रवर्तते । न तु प्रथमं ज्ञानमात्रं गृह्यते ततः प्रवृत्त्युत्तरकाले फलदर्शनेन ज्ञानस्य प्रामा- ण्यमयधायते ।

अत्रोच्यते । ज्ञाततान्यथानुपपत्तिप्रसृतयाऽर्थापत्त्या ज्ञानं गृह्यते इति यदुक्तं तदेव वयं न मृष्यामद्दे तया प्रामाण्यप्रहस्तु दूरत एव । तथा हि इदं किल परस्याभिमतम् । घटादिविषये ज्ञाने जाते 'मया ज्ञातोऽयं घटः' इति घटस्य ज्ञातता प्रतिसन्धीयते । तेन ज्ञाने जाते सित ज्ञातता नाम कश्चिद्धर्मो जात इत्यनुमीयते । स च ज्ञानात्पूर्वमजातत्वात् , ज्ञाने जाते च जातत्वादन्वयव्यतिरेकाभ्यां ज्ञानेन जन्यत इत्यवधार्यते । एवं च ज्ञानजन्योऽसौ ज्ञातता नाम धर्मो ज्ञानमन्तरेण नोपपद्यते कारणाभावे कार्यानुद्यात् । तेनार्थापत्त्या स्वकारणं ज्ञानं ज्ञातत्वाऽऽक्षिण्यत इति ।

अतिरिक्त [प्रामाएय ग्रह के लिये दूसरी सामग्री] की अपेक्षा न होने से प्रामाएय का स्वतस्त्व ही है।

ज्ञान तो प्रवृत्ति के पूर्व ही गृहीत हो जाता है [यह निश्रय है] अन्यया [ज्ञान रूप धर्मी का ग्रहण हुए विना] प्रामाण्य अप्रामाण्य का संदेह भी कैसे हो सकेगा। धर्मी [रूप ज्ञान] के ज्ञान के विना [उसमें प्रामाण्य या अप्रामाण्य रूप धर्म का] सन्देह नहीं हो सकता है। इसलिए प्रवृत्ति के पहिले [अनम्यास दशा में] ही ज्ञातता [रूप कार्य] की अन्यया [ज्ञान रूप कारण के विना] अनुपपत्ति से उत्पन्न अर्थापत्ति से ज्ञान का ग्रहण होने पर उसमें रहने वाले प्रामाण्य का भी उसी अर्थापत्ति से ग्रहण हो जाता है। उसके वाद पुरुष प्रवृत्त होता है। न कि पहिले केवल ज्ञान गृहीत होता है और उसके वाद प्रवृत्ति के उत्तरकाल में फल को देखकर ज्ञान के प्रामाण्य का निश्रय होता है। [यह मीमांसक का पूर्व पक्ष हुआ]।

इस [विषय] पर [उत्तर] कहते हैं। ज्ञातता की अन्ययानुषपित से प्रसूत अर्थापित से ज्ञान का ग्रहण होता है यह जो कहा है उसको ही हम [वंयायिक] नहीं मान सकते हैं उस [अर्थापित्त] के द्वारा प्रामाण्यग्रह तो दूर रहा। यथोंकि [इस विषय में पूर्वपित्त] दूसरे [मीमांसक के पूर्वपित्त] का अभिप्राय यह है कि घटादि विषयक ज्ञान के होने पर मैंने यह घड़ा जान लिया इस प्रकार घट की ज्ञातता प्रतीत होती है। उससे ज्ञान के होने पर [घट में ज्ञातता

न चैतसुक्तम्। ज्ञानविषयतातिरिक्ताया ज्ञातताया अभावात्।

ननु ज्ञानजनितज्ञातताधारत्वमेव हि घटादेज्ञीनविपयत्वम् । तथा हि न तावत् तादात्म्येन विपयता, विपयविपयिणोर्घटज्ञानयोस्तादात्म्यान्भ्युपगमात् । तदुत्पत्त्या तु विषयत्वे इन्द्रियादेरिप विपयत्वापत्तिः । इन्द्रियादेरिप तस्य ज्ञानस्योत्पत्तेः । तेनेदमनुमीयते । ज्ञानेन घटे किञ्चि-ज्ञानितं येन घट एव तस्य ज्ञानस्य विपयो नान्यः । इत्यतो विपयत्वान्य-थानुपपत्तिप्रसूत्तयाऽर्थोपत्त्येव ज्ञाततासिद्धिः, नतु प्रत्यक्षमात्रेण ।

नामक कोई धर्म उत्पन्न हुआ यह अनुमान होता है। और वह [धर्म] ज्ञान से पहिले न होने और ज्ञान के उत्पन्न होने के बाद उत्पन्न होने से अन्वय व्यतिरेक से ज्ञान से उत्पन्न होता है ऐसा निश्चय होता है। इस प्रकार ज्ञान से उत्पन्न यह ज्ञातता नामक धर्म ज्ञान के बिना उपपन्न नहीं होता है कारण के अभाव में कार्य का उदय न होने से। इसलिए ज्ञातता, अर्थापत्ति द्वारा अपने कारण ज्ञान का आक्षेप करती है [यह मीमांसक के पूर्वपक्ष का आशय हुआ।]

[इसके उत्तर में नैयायिक का कहना है कि] ज्ञान विषयता के अतिरिक्त ज्ञातता [नामक पदार्थ] का अभाव होने से यह [कहना] ठीक नहीं है ।

[इस पर मीमांसक फिर ज्ञातता की सिद्धि 'विषयत्वान्यथानुपपत्तिप्रसूता अर्थापत्ति' के आधार पर इस प्रकार करता है कि] ज्ञान से जन्य ज्ञातता का आधार
होना ही घट आदि का ज्ञानविषयत्व है । क्योंकि विषय [घट] और विषयी
[ज्ञान] का तादात्म्य अभिमत न होने से तादात्म्य से विषयता [नियन्तित]
नहीं हो सकती । तदुत्पत्ति से [अर्थात् घटज्ञान घट से उत्पन्न होता है इसलिए]
विषयत्व मानने पर तो इन्द्रिय आदि [आदि पद से आलोक] से भी उस ज्ञान
के उत्पन्न होने से इन्द्रियादि का भी विषयत्व होने लगेगा । [अर्थात् इन्द्रिय और
आलोक आदि भी घट ज्ञान का विषय कहलाने लगेंगे ।] इसलिए [तादात्म्य
या तदुत्पत्ति अथवा अन्य किसी भी प्रकार से विषय नियम का उपपादन सम्भव
न होने से] यह अनुमान होता है कि ज्ञान ने घट में कुछ [ज्ञातता रूप धर्म]
उत्पन्न कर दिया है जिसके कारण घट ही उसका विषय होता है अन्य [पटादि]
नहीं । इसलिए विषयत्व की अन्यथा [अर्थात् ज्ञातता के विना] अनुपपत्ति से
उत्पन्न अर्थापत्ति [प्रमाण्] द्वारा ज्ञातता की सिद्धि होती है । केवल प्रत्यक्ष
मात्र से नहीं । [यह मीमांसक का ज्ञातता सिद्धि के विषय में पूर्व पक्ष हुआ ।
इसका खराडन आगे करते हैं ।]

मेवम् । स्वभावादेव विषयविषयितोषपत्तेः । अर्थज्ञानयोरेतादृश एव स्वाभाविको विशेषो येनानयोविषयविषयिभावः । इतरथातीतानागतयो-विषयत्वं न स्यात् । ज्ञानेन तत्र ज्ञातताजननासम्भवाद्सति धर्मिणि धर्मजननायोगात् ।

किख्न, ज्ञातताया अपि स्वज्ञानविषयत्वात् तत्रापि ज्ञाततान्तर-प्रसङ्गस्तथा चाऽनवस्था । अथ ज्ञाततान्तरमन्तरेणापि स्वभावादेव विपयत्वं ज्ञाततायाः । एवं चेत् तिह् घटादाविप किं ज्ञाततयेति ।

विषयविषयि माव के स्वमावतः होने से, यह [पूर्वपक्ष का] कहना ठीक नहीं है। अर्थ और ज्ञान का [कुछ] ऐसा स्वामाविक विशेष [सम्बन्ध] है कि जिससे इन दोनों का विषयविषयिमाव होता है। अन्यथा [यदि ज्ञानजनित ज्ञातता का आधार होने से ही विषयविषयि भाव माना जाय तो] अतीत और अनागत [पदार्थों] का विषयत्व नहीं हो सकेगा। धर्मी [अतीतादि पदार्थं] के अविद्यमान होने पर उसमें [ज्ञातता रूप] धर्म की उत्पत्ति असम्भव होने से। ज्ञान ने उस [अतीतादि पदार्थं] में ज्ञातता का उत्पादन, असम्भव होने से। ज्ञातता के अभाव में अतीतादि पदार्थी का विषयत्व नहीं होगा।]

और [इसरा दोष यह भी होगा कि] ज्ञातता भी अपने ज्ञान का विषय होती है इसलिए उसमें दूसरी ज्ञातता माननी होगी और इस प्रकार अनवस्था दोष होगा। और यदि [इन अनवस्था दोष को बचाने के लिए ज्ञातता में] दूसरी ज्ञातता के माने बिना ही स्वभाव से ही ज्ञातता का विषयत्व [मीमांसक को अभिमत] हो तो ऐसा होने पर घटादि में भी ज्ञातता [मानने] से क्या [लाभ। जैमे बिना दूसरी ज्ञातता के माने ही ज्ञातता अपने ज्ञान का विषय हो सकती है। इसी प्रकार घट आदि भी ज्ञातता के विना स्वभाव से ही ज्ञान के विषय हो सकते हैं। फिर उनमें ही ज्ञातता मानने की क्या आवश्यकता है।

इस प्रकार विषय नियम को स्वाभाविक मान कर ज्ञातता की अनुपयोगिता प्रतिपादित की। न केवल ज्ञातता अनावश्यक ही है अपितु उसके मानने पर अर्तात अनागत आदि का विषयस्व नहीं बन सकता है और अनवस्था होप भी आता है इसलिए ज्ञातता का मानना असङ्गत है। इस प्रकार से नैयायिक ने ज्ञातता का खण्डन किया। अब आगे यह कहते हैं कि 'दुर्जन तोप' न्याय से पदि घोड़ी देर के लिए ज्ञातता को मान भी लिया जाय तो भी उससे स्वनः प्रामान्य की सिद्धि नहीं हो सकती। वयों कि ज्ञातता मान लेने पर भी ज्ञान

अस्तु वा ज्ञातता तथापि तन्मात्रेण ज्ञानं गम्यते ज्ञातताविशेपेण प्रमाणज्ञानाव्यभिचारिणाः प्रामाण्यमिति कृत एव ज्ञानप्राहकप्राह्यता प्रामाण्यस्य । अथ केनचिज्ज्ञातताविशेषेण प्रमाणज्ञानाव्यभिचारिणा ज्ञानप्रामाण्ये सहैव गृह्येते । एवं चेद्प्रामाण्येऽपि शक्यमिदं वक्तुम् । केनचिज्ज्ञातताविशेषेण अप्रमाणज्ञानाव्यभिचारिणा ज्ञानाप्रामाण्ये सहैव गृह्येते इत्यप्रामाण्यमपि स्वत एव गृह्यताम्।

ब्राहक और प्रामाण्य ब्राहक सामग्री एक नहीं किन्तु अलग अलग ही माननी पड़ेगी। क्योंकि ज्ञान का प्रहण तो प्रत्येक ज्ञातता से होता है फिर चाहे वह ज्ञातता यथार्थ ज्ञान से उत्पन्न हुई हो अथवा अयथार्थ ज्ञान से। दोनों ही प्रकार के ज्ञान से उत्पन्न ज्ञातता अपने कारण 'ज्ञान' का अर्थापत्ति से वोध करावेगी । परन्तु प्रामाण्य का ग्रहण दोनों प्रकार की ज्ञातता नहीं करा सकती है। प्रामाण्य का ग्रहण तो केवल वही ज्ञातता करा सकेगी जो यथार्थ ज्ञान से उत्पन्न हुई हो। इस प्रकार ज्ञान ब्राहक सामग्री 'ज्ञातता मात्र' और प्रामाण्य ग्राहक सामग्री केवल यथार्थ ज्ञान से उरपन्न होनेवाली 'ज्ञातता विशेप' है। इसलिए, ज्ञान ग्राहक और प्रामाण्य ग्राहक सामग्री में भेद हो जाने से ज्ञातता को मान लेने पर भी स्वतः प्रामाण्य सिद्ध नहीं हो सकता है। यही कहते हैं--

अथवा [दुर्जन तोष न्याय से] ज्ञातता मान भी लें तो भी 'ज्ञातता मात्र' [अर्थात् यथार्थं ज्ञान और अयथार्थं ज्ञान सभी से उत्पन्न होने वाली सभी प्रकार की जातता] से ज्ञान का ग्रहरण होता है और प्रमारण ज्ञान की अव्यभिचारिस्सी [यथार्थं ज्ञान से उत्पन्न] किसी 'ज्ञातता विशेष' से प्रामाएय, गृहीत होता है इसलिए ज्ञानग्राहक सामग्री से प्रामाएय की ग्राह्यता कहाँ रही।

और यदि प्रमाण ज्ञान की अव्यभिचारिणी [यथार्थ ज्ञान से उत्पन्न हुई] किसी जातता विशेष से ज्ञान और प्रामाएय का ग्रहण साथ ही होता है यह कहो तो, अप्रमाण ज्ञान की अव्यभिचारिणी किसी ज्ञातता विशेष [अयथार्थ अथवा भ्रम ज्ञान से उत्पन्न हुई ज्ञातता] से ज्ञान और अप्रामाएय का ग्रहएा भी साथ ही होता है इसलिए अप्रामाएय भी स्वतः ही मानना चाहिए [परन्तु मीमांसक इस को नहीं मानते हैं। वह प्रामाएय का स्वतः और अप्रामाण्य का परतः ग्रहएा मानते हैं। नैयायिक का कहना यह है कि इस युक्ति से या तो प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों को स्वतः मानना चाहिए या फिर दोनों को परतः ही मानना चाहिये। और दोनों का परतः मानना ही अधिक युक्तिसङ्गत है।]

व्यतिरेक्यनुमानेनान्यस्य ज्ञानस्यानभ्यासदृशापन्नस्यशामाण्यमनुमीयते। तस्मात् परत एव प्रामाण्यं न ज्ञानश्राहकेणैव गृह्यत इति।

[उस प्रामाण्य का साधक] हेतु समर्थं प्रवृत्तिजनकत्व अर्थात् सफल प्रवृत्ति जनकत्व है। इस केवल व्यतिरेकी अनुमान से 'अभ्यासदशापन्न' ज्ञान के प्रामाण्य के सिद्ध हो जाने पर उसको दृष्टान्त मानकर जल प्रवृत्ति के पूर्व भी 'तज्जातीयत्व' रूप लिङ्ग से अन्वय व्यतिरेकी अनुमान द्वारा 'अनम्णसदशापन्न' ज्ञान का प्रामाण्य भी अनुमित होता है। इसलिये 'परतः प्रामाण्य' ही मानना चाहिए। अर्थात् ज्ञान ग्राहक [सामग्री] से [प्रामाण्य] गृहीत नहीं होता है।

यहां 'अभ्यासद्शापन्न' और 'अनभ्यासद्शापन्न' दो प्रकार के ज्ञानों का उन्नेख किया है। जहाँ जल ज्ञान के वाद उसकी प्राप्ति के लिए प्रवृत्ति भी हो चुकी है उस ज्ञान को 'अभ्यासदशापन ज्ञान' कहते हैं। उस 'अभ्यास-दशापन्नज्ञान' में तो 'समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात्' यह हेतु ठीक बैठ जाता है। क्योंकि उससे समर्थ प्रवृत्ति उत्पन्न हो चुकी है। परन्तु जहाँ जल प्रवृत्ति के पूर्व ही ज्ञान में प्रामाण्य का ग्रहण हो जाता है वहाँ तो 'समर्थप्रवृत्तिजनकत्वात्' यह हेतु नहीं वन सकता है क्योंकि उस ज्ञान से तो अभी 'समर्थ' अथवा 'असमर्थ' किसी प्रकार की भी प्रवृत्ति उत्पन्न नहीं हुई है। तव उसको 'समर्थप्रवृत्ति-जनक' कैसे मान सकते हैं। इसिछए इस प्रकार के 'अनभ्यासदशापन्न ज्ञान' के स्थल में प्रामाण्य के अनुमान के लिए 'समर्थप्रवृत्तिजनकरवात्' के स्थान पर 'समर्थप्रवृत्तिजनकज्ञानजातीयत्वात्' यह हेतु मानना चाहिए । 'अनभ्यासद्शा-पन्न ज्ञान' से यद्यपि अभी प्रवृत्ति उत्पन्न नहीं हुई है। परन्तु वह ज्ञान समर्थ-प्रवृत्तिजनक ज्ञान के समान ही अदुष्टकरणजन्य होने से तजातीय है। इसलिए उसके आधार पर अन्वय व्यतिरेकी अनुमान से 'अनभ्यासदशापन्न ज्ञान' के प्रामाण्य का भी निश्रय हो सकता है। इसिंछये ज्ञान का प्रहण सर्वत्र मानस च्यापार रूप 'अनुच्यवसाय' से और प्रामाण्य का ग्रहण 'प्रवृति साफल्यमूलक अनुमान' से होता है इसलिए ज्ञान और प्रामाण्य का ग्रहण भिन्न भिन्न सामग्री से होने के कारण 'ज्ञानग्राहकातिरिक्तानपेच्चत्व' रूप 'स्वतः प्रामाण्य' नहीं, अपितु 'ज्ञानग्राहकातिरिक्तापेच्तव' रूप 'परतः प्रामाण्य' ही मानना चाहिए। यह प्रनथकार का अभिपाय और न्याय का सिद्धान्त पत्त है। 'इति' शब्द से इस 'प्रामाण्यनिरूपण' के प्रकरण की समाप्ति सूचित करते हुए प्रकरण का उपसंहार किया गया है।

इमने अपनी 'दर्शनमीमांसा' में 'प्रामाण्यवाद' के विषय का इस प्रकार संप्रह किया है, 🕟

प्रीमाण्यं किं स्वती ज्ञाने परतो वा प्रमाणजे। स्वतो सीमांसकाः प्राहुः परतश्चेति तार्किकाः॥ १ ॥ ज्ञानग्राहकग्राह्यत्वं स्वतस्त्वमत्र सम्मतम्। परतस्त्वं पुनर्भिन्नसामग्रिग्राह्यता तयोः॥२॥

मीमांसकाभिमतं स्वतःप्रामाण्यमुपपादयति—

जाने तावद घटजाने ज्ञातता जायते घटे। ज्ञातोऽसाविति ज्ञाता सा कारणं ज्ञानमाचिपेत् ॥ ३ ॥ ज्ञाततान्यधा-नुपवत्तिप्रसृतया । अर्थापस्याग्रहस्त्वाचे ज्ञानप्रामाण्ययोर्मतः ॥ ४ ॥

स्वतः प्रामाण्यस्याधारभृतां ज्ञाततासुपपाद्यति —

घट एव घटजाने विषयो न पटः कुतः। आलोकादावतिष्याप्तेनोरपत्तिस्तन्नियामिका ॥ ५ ॥ ज्ञातता ज्ञानजन्यैव विषयस्वे प्रयोजिका। अन्यथानुपपस्यास्य ज्ञातता च प्रसिद्ध्यति ॥ ६ ॥ अत्र ताकिकमतेन ज्ञाततां खण्डयति—

> घटादी ज्ञातताधर्मी नायं तार्किकसम्मतः। विषयग्वं घटादीनां स्वभावादेव तन्मते॥ ७॥ धन्ययाऽनागतेऽतीते विषयरवं न सम्भवि। धर्मिण्यविद्यमाने हि धर्मस्तन्न कथं अनेवेत्॥ ८॥ ज्ञाततापि स्वज्ञानस्य विषयस्वं प्रपद्यते। ज्ञातनाधारता तत्र मता किं वा न सम्मता॥ ९॥ ज्ञातना ज्ञातनायां चेदपरापि प्रकल्पते। अविश्रान्तेः क्रमस्य स्यादनवस्था दुरुत्तरा॥ १०॥ अनयस्थाभयान्नी चेज् ज्ञाततान्तरकल्पना। ज्ञाततायाः कथमु स्योद्विपयस्वं तया विना॥ ११ ॥ विषयाचं च तस्याक्षेज् ज्ञाततान्तरमन्तरा। घटादीनां कथत्त स्याहिषयत्वं तदन्तरा॥ १२॥ ज्ञातो घटः प्रतीतिश्चेज् ज्ञाततायाः प्रसाधिका । एषः कृतः प्रतीरयो रयुर्देष्टताकृतताद्यः॥ १२ ॥

१ दर्शनमीतांसा ५।

चत्वार्येव प्रमाणानि युक्तिलेशोक्तिपूर्वकम्। केशवो बालबोधाय यथाशास्त्रमवर्णयत्।। इति प्रमाणपदार्थः समाप्तः

विषयत्वव्यवस्थातो स्वभावादेव ेमृष्यताम्। व्यर्थमेव तदर्थन्तु ज्ञाततायाः प्रकल्पनम् ॥ १४ ॥ ज्ञातताया अभावे च ज्ञानप्रामाण्ययोर्प्रहः। नार्थापत्यां, स्वतो नातो, भिन्नोपायैस्तयोर्ब्रहः ॥ १५ ॥ ज्ञाततासरवेऽपि स्वतःप्रामाण्यानुपपत्तिं दर्शयति-

अथापि : ज्ञाततासन्वे तुरुयसाधनसाध्यता । कथञ्चिद्धंपपद्यते ॥ १६ ॥ ज्ञानप्रामाण्ययोर्नेव ज्ञानन्तु ज्ञाततामात्रग्राह्यं सामान्यतः सदा । विशिष्टयेव प्रामाण्यं तस्वज्ञानोत्थया पुनः॥ १७॥ भित्तेऽप्यतो लशुने न्याधिशानितर्ने दृश्यते। कथन्तु पण्डितम्मन्यैः कृतेयं मूढकल्पना॥ १८॥ न ज्ञानं नापि प्रामाण्यमर्थापस्या तु गृह्यते । किन्तु भिन्नेव सामग्री मता न्याये तयोर्ग्रहे॥ १९॥ नैयायिकाभिमतं परतः प्रामाण्यं सिद्धान्तयति-

> अनुन्यवसायरूपं ज्ञानमात्मनि ज्ञानजम्। जानाम्यहं घटन्त्वेवं तेन ज्ञानप्रहो मतः॥२०॥ तदुत्तरं प्रवृत्तेस्तु साफल्यादवधारितम्। प्रामाण्यमथ वैफल्याद्प्रामाण्यं च निश्चितम् ॥ २१ ॥ तस्मान्न्यायस्य सिद्धान्ते स्वतस्त्वं नैवं सम्मतम् ।

परत एव प्रामाण्यं तथा प्रामाण्यमेव च॥ २२॥ [इस ग्रन्थ के लेखक] केशव [मित्र] ने [इस न्याय] शास्त्र के अनुसार थोड़ी सी संक्षिप्त [युक्त्यन्वित] युक्तियाँ देते हुए [प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द यह] चार ही प्रमाण हैं यह वात वालकों के बोध के लिए विं्यत की है।

यह प्रमाण पदार्थ [का निरूपण] समाप्त हुआ।

प्रमेयनिरूपणम्

प्रमाणान्यकानिः अथ प्रमेयाण्युच्यन्ते ।

'श्रीतमग्रीरेन्द्रियार्थंबुद्धिमनःप्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम्' इति सृत्रम् ।

तत्रात्मत्वसामान्यवानात्मा । स च देहेन्द्रियादिव्यतिरिक्तः, प्रति-शरीरं भिन्ने। नित्यो विभुश्च । स च मानसप्रत्यक्षः । विप्रतिपत्ती तु वुद्ध-यादिगुणलिङ्गकः । तथा हि वुद्ध-यादयस्तावद् गुणाः अनित्यत्ये सत्येकेन्द्रियमात्रप्राह्यत्यात् । गुणश्च गुण्याश्रित एव ।

प्रमेव निरूपग्

'प्रमाएों' का वर्णन कर चुके । अब 'प्रमेयों' का वर्णन करते हैं ।

१ आत्मा, २ धरीर, ३ इन्द्रिय, ४ अथं, ५ बुढ़ि, ६ मन, ७ प्रवृत्ति, ८ दोष, ९ प्रेत्यभाव, १० फल, ११ दुःख, और १२ अपवर्ग [यहवारह] तो 'प्रमेय' हैं।

यह [न्याय दर्शन के प्रथमाध्याय के प्रथम आह्तिक का नवां] नूत्र है। [इस नूत्र में न्याय के अभिमत बारह प्रमेयों का 'उद्देश' अर्थात् नाममात्रेण वस्तु-सद्भीतंन किया गया है। उन के लक्षण और परीक्षा आगे करेंगे]

उनमें से 'आस्मत्व' सामान्य [जाति] जिसमें रहता है वह आसा [फहलाता] है। वह देह, इन्द्रिय आदि से पृपक् है। प्रत्येक रारीर में अलग-अलग, नित्य, और विभु व्यापक] है। और वह मानस प्रत्यक्ष [का विषय] है। जिपना आत्मा मानस प्रत्यक्ष का विषय है। दूसरे में आत्मा है या नहीं इस प्रकार गा] मतभेद [अथवा सन्देह] होने पर बुद्धि आदि गुग्ग-लिङ्गक [होता] है। [अर्थात् बुद्धि आदि गुग्ग रूप लिङ्ग से अनुमान द्वारा सिद्ध होनेवाला है]। उसमे यह [बुद्धि आदि गुग्गों द्वारा आत्मा की सिद्धि] इस प्रकार [होती] है। सदमे पहिले बुद्धि आदि [आदि पद से आत्मा में रहने वाले मुख, दुःख, इच्छा, हैप, प्रयक्ष आदि अगदि [आदि पद से आत्मा में रहने वाले मुख, दुःख, इच्छा, हैप, प्रयक्ष आदि अगद सव गुग्गों का प्रहग्ग कर लेना चाहिए] अनित्य होते हुए केवल एक इन्द्रिय से ही प्राह्म होने से 'गुग्ग' हैं। और 'गुण' 'गुग्गो', के आधित ही रहना है। [एसलिए बुद्धि बादि 'गुग्ग' जिस 'गुग्गो' के आधित रहने हैं यह आत्मा है इस द्वात को आगे 'परिशेष' अनुमान से सिद्ध करेंगे।]

यहाँ दृष्णि धादि को गुण निद्ध करने के लिए 'धनिस्वस्वे मित एकेन्द्रिय-माध्यासम्बात्' नह हेनु दिया गया है। हममें इनना करवा हेनु का स्टब्स न स्टा यह येवल बाहान्यान इनना ही हेनु स्था जाता नो धनुमान प्रमाण से प्रस्त

६ न्यायदर्शन ६, ६, ६ ।

१० स० आ०

परमाणु रूप दुन्य में भी गुण का छत्तण चला जाता उसके वारण के लिए 'ग्राह्यत्वात्' के साथ इन्द्रिय को जोड़ कर 'इन्द्रियग्राह्यत्वात्' कहा। ऐसा कहने से परमाण में अतिन्याप्ति नहीं होती है। क्योंकि वह इन्द्रियग्राह्य नहीं अपितु अनुमानग्राह्य है। परन्तु यदि 'इन्द्रियग्राह्यत्वात्' इतना ही हेतु गुणत्व की सिद्धि के लिए दिया जाय तो घट आदि में यह हेतु चला जायगा घटादि भी इन्द्रिय ब्राह्य हैं। इसलिए उस अतिन्याप्ति के वारण के लिए इन्द्रिय के साथ 'एक' और 'मात्र' पद को जोड़कर 'एकेन्द्रियमात्रग्राह्यत्वात्' कहा है। घटादि द्रव्य चजु से भी गृहीत होते हैं और चजु के बिना टटोल कर स्पर्श के द्वारा विगि-निद्रय से भी गृहीत हो सकते हैं। इसलिए वह 'एकेन्द्रियमात्रग्राह्य' नहीं अपितु दो इन्द्रियों से ब्राह्य होने से 'एकेन्द्रियमात्रब्राह्यत्व' हेतु उनमें नहीं जा सकेगा। अब यदि केवल 'एकेन्द्रियमात्रप्राह्मत्वात्' को ही गुणत्व का साधन हेतु माना जाय तो 'सुखत्व' आदि जाति में उसकी अतिन्याप्ति हो जावेगी। जिस इन्द्रिय-से जो द्रव्य गृहीत होता है उसी इन्द्रिय से तद्गत जाति का भी ग्रहण होता है इसिलए जैसे सुख-दुःख आदि का ग्रहण मन रूप एक इन्द्रिय से होता है उसी प्रकार उनमें रहने वाली सुखःवादि जाति का ग्रहण भी मन रूप एक इन्द्रिय से ही होता है इसिछए 'एकेन्द्रियमात्रप्राह्यत्वात्' मनरूप केवल एक ही इन्द्रिय से बाह्य होने से सुखत्वादि जाति भी गुण कहलाने लगेगी। इस अतिन्याप्ति को वारण करने के लिए 'अनित्यत्वे सित' यह विशेषण जोड़ा गया है । सुखत्वादि जाति 'एकेन्द्रियमात्रग्राह्य' होने पर भी अनित्य नहीं अपितु नित्य है। इसिल्ए यह हेतु अब उनमें नहीं जा सकता है। इस प्रकार 'अनि-स्यत्वे सति एकेन्द्रियमात्रप्राह्यत्वात्' इस हेतु से बुद्धि आदि गुण हैं यह बात सिद्ध होती है। भौर गुण, गुणी के आश्रित ही रहता है। इसलिए बुद्धि आदि गुणों का आश्रय कोई गुणी अवश्य होना चाहिए। प्रन्तु आत्मा को छोड़कर अन्य जो भाठ द्रव्य रह जाते हैं वह बुद्धि आदि 'गुणों के आश्रयभूत 'गुणी' नहीं हो सकते हैं। इसलिए उन आठ दृग्यों से अतिरिक्त बुद्धि आदि गुणों का आश्रय नवम द्रव्य मानना होगा। बड़ी 'आत्मा' है इसी बात को 'परिशेप' अनुमान से आगे सिद्ध करते हैं।

आतमा को छोड़ कर शेप जो आठ द्रव्य रह जाते हैं उनमें से १-पृथिवी, २ अप्, ३ तेज, ४ वायु और ५ आकाश यह पांच द्रव्य 'पञ्चभूत' कहलाते हैं। इन पांचों भूतों के गन्ध, रस, रूप, स्पर्श और शब्द आदि गुणों का प्रत्यच वाह्य इन्द्रियों में होता है, मन से नहीं। और बुद्धि आदि का प्रत्यच मन से होता है वाह्येन्द्रियों से नहीं। इस भेद के कारण बुद्धि आदि इन

तत्र बुद्धः याद्यो न गुणा भृतानां मानसप्रत्यक्षत्यात् । ये हि भृतानां गुणास्ते न मनसा गृह्यन्ते यथा रूपाद्यः । नापि दिक्कालमनसां गुणा, विद्यापगुणत्यात् । ये हि दिक्कालादिगुणाः संख्याद्यो न ते विद्येषगुणास्ते हि सर्वद्रव्यसाधारणगुणा एव । युद्धः याद्यस्तु विद्येषगुणा, गुणत्वे सत्येकेन्द्रियमात्रश्राह्यत्याद्, रूपवत् अतो न दिगादिगुणाः ।

पाँच मृती के गुण नहीं हो सकते हैं। और 'विशेष गुण' होने से युद्धवादि गुण १ दिक, २ काल, ३ मन इन तीनों के भी गुण नहीं हो सकते हैं। वयों-कि दिक, काल, और मन इन तीनों में 'सामान्य गुण' रहते हैं 'विशेष गुण' नहीं। और युद्धि आदि 'विशेष गुण' हैं इसल्एि वह दिक्, काल, और मन के भी गुण नहीं हो सकते हैं। यही बात कहते हैं।

उसमें बुद्धि आदि [गुगा] मानस प्रत्यक्ष [के विषय] होने से [पृथियों आदि पांच] भूतों के गुगा नहीं हैं। जो [रूप, रस.' गन्य, स्पर्ध, और शब्द यह पांच] भूतों के गुगा हैं वह मन ने गृहीत नहीं होते हैं जैसे स्पादि [गुगा ने मन से प्रत्यक्ष नहीं होते हैं। इसलिए बुद्धि आदि गुगा आठ द्रव्यों में से पांच भूतों के गुगा नहीं हो सकते हैं] और न दिक्, काल, तथा मन [इन तीनों] के [गुगा हो नकते हैं] 'विशेष गुगा' होने से। जो संख्या आदि दिक्, काल, आदि के गुगा होते हैं वह 'विशेष गुगा' होने से। जो संख्या आदि दिक्, काल, आदि के गुगा होते हैं वह 'विशेष गुगा' नहीं [किन्तु] सबंद्रव्य [में रहने वाले] 'माधारण गुगा' हो हैं। और बुद्धि आदि तो 'विशेष गुगा' हैं [इसलिए वह दिक्, काल, और मन इन तीनों के भी गुगा नहीं हो सकते हैं। बुद्धि आदि यो 'विशेष' गुगा सिद्ध करने के लिए हेतु देते हैं] इप के समान केयल एक इन्द्रिय मात्र से ही प्राह्म गुगा होने से।

यहां 'णुकेन्द्रियमात्रप्राहात्वाव' इस हेतु के साथ 'गुणत्वे सति' यह विदेषण जो इत विद्यापण हुए 'गुणत्वे सित' को जोइ कर विद्याप यह है कि 'णुकेन्द्रियमात्रत्राहात्व' तो स्पाव साहि जानि में भी रहना है। यह केवल उत्तना ही हेतु रमा जाय तो 'स्पत्व' आदि जानि भी विद्येष गुण कहलाने लगेगी। अतः उसके वारण के लिए 'गुणत्वे मिन' विद्येषण रमा गया है। स्पत्वादि जाति 'णुकेन्द्रियगात्रप्राहा' होने पर भी 'गुण' गहीं है अनण्य उसमें 'गुणत्वे मिन' यह विद्येषण अंदा न होने से वह 'विद्येष गुण' नहीं ही स्वन्ती है। दिसी विज्यी संस्वरण में 'गुणत्वे मिन एकेन्द्रियगाह्यादाद' यह पर है। स्थान कियी संस्वरण में 'गुणत्वे मिन एकेन्द्रियगाह्यादाद' यह पर है। स्थान कियी संस्वरण में 'गुणत्वे मिन एकेन्द्रियगाह्यादाद' यह पर है। स्थान कियी संस्वरण में 'गुणत्वे मिन एकेन्द्रियगाह्यादाद' यह विद्येषण है। उस साह किया संस्वरण में 'गुणत्वे मिन एकेन्द्रियगाह्यादाद' यह विद्येष्ट हैता में संस्वर है।

परमाण रूप दृष्य में भी गुण का लच्चण चला जाता उसके वारण के लिए 'याह्यत्वात्' के साथ इन्द्रिय को जोड़ कर 'इन्द्रियप्राह्यत्वात्' कहा। ऐसा कहने से परमाण में अतिन्याप्ति नहीं होती है। क्योंकि वह इन्द्रियग्राह्य नहीं अपितु अनुमानग्राह्य है। परन्तु यदि 'इन्द्रियग्राह्यत्वात्' इतना ही हेतु गुणत्व की सिद्धि के लिए दिया जाय तो घट आदि में यह हेतु चला जायगा घटादि भी इन्द्रिय ब्राह्य हैं। इसलिए उस अतिन्याप्ति के वारण के लिए इन्द्रिय के साथ 'एक' और 'मात्र' पद को जोड़कर 'एकेन्द्रियमात्रग्राह्यत्वात्' कहा है। घटादि द्रन्य चज्ञ से भी गृहीत होते हैं और चज्ज के बिना टटोल कर स्पर्श के द्वारा विगि-निद्रय से भी गृहीत हो सकते हैं। इसलिए वह 'एकेन्द्रियमात्रग्राह्य' नहीं अपितु दो इन्द्रियों से प्राह्य होने से 'एकेन्द्रियमात्रप्राह्यक्व' हेतु उनमें नहीं जा सकेगा। अब यदि केवल 'एकेन्द्रियमात्रयाह्यत्वात्' को ही गुणस्व का साधन हेतु माना जाय तो 'सुखत्व' आदि जाति में उसकी अतिन्याप्ति हो जावेगी। जिस इन्द्रिय-से जो द्रव्य गृहीत होता है उसी इन्द्रिय से तद्गत जाति का भी प्रहण होता है इसिलए जैसे सुख-दुःख आदि का ग्रहण मन रूप एक इन्द्रिय से होता है उसी प्रकार उनमें रहने वाली सुखत्वादि जाति का ग्रहण भी मन रूप एक इन्द्रिय से ही होता है इसिछए 'एकेन्द्रियमात्रप्राह्यस्वात्' मनरूप केवल एक ही इन्द्रिय से ब्राह्य होने से सुखत्वादि जाति भी गुण कहलाने लगेगी। इस अतिव्याप्ति को वारण करने के लिए 'अनित्यत्वे सति' यह विशेषण जोड़ा गया है। सुखत्वादि जाति 'एकेन्द्रियमात्रग्राह्य' होने पर भी अनित्य नहीं अपितु नित्य है। इसलिए यह हेतु अब उनमें नहीं जा सकता है। इस प्रकार 'अनि-त्यत्वे सति एकेन्द्रियमात्रप्राह्यत्वात्' इस हेतु से बुद्धि आदि गुण हैं यह बात सिद्ध होती है। और गुण, गुणी के आश्रित ही रहता है। इसलिए बुद्धि आदि गुणों का आश्रय कोई गुणी अवश्य होना चाहिए। परन्तु आत्मा को छोड़कर अन्य जो भाठ द्रव्य रह जाते हैं वह बुद्धि भादि 'गुणों के आश्रयभूत 'गुणी' नहीं हो सकते हैं। इसिछए उन आठ दृज्यों से अतिरिक्त बुद्धि आदि गुणों का आश्रय नवम द्रव्य मानना होगा। वड़ी 'आत्मा' है इसी वात को 'परिशेप' अनुमान से आगे सिद्ध करते हैं।

आतमा को छोड़ कर शेप जो आठ द्रव्य रह जाते हैं उनमें से १-एथिवी, २ अप्, ३ तेज, ४ वायु और ५ आकाश यह पांच द्रव्य 'पञ्चभूत' कहलाते हैं। इन पांचों भूतों के गन्ध, रस, रूप, स्पर्श और शब्द आदि गुणों का प्रत्यच वाह्य इन्द्रियों में होता है, मन से नहीं। और बुद्धि आदि का प्रत्यच मन से होता है वाह्येन्द्रियों से नहीं। इस भेद के कारण बुद्धि आदि इन

तत्र बुद्धचादयो न गुणा भूतानां मानसप्रत्यक्षत्वात्। ये हि भूतानां गुणास्ते न मनसा गृह्यन्ते यथा रूपादयः। नापि दिक्कालमनसां गुणा, विशेषगुणत्वात्। ये हि दिक्कालादिगुणाः संख्यादयो न ते विशेषगुणास्ते हि सर्वद्रव्यसाधारणगुणा एव । बुद्धचादयस्तु विशेषगुणा, गुणत्वे सत्येकेन्द्रियमात्रप्राह्यत्वाद्, रूपवत् अतो न दिगादिगुणाः।

पाँच भूतों के गुण नहीं हो सकते हैं। और 'विशेष गुण' होने से बुद्ध्यादि गुण १ दिक्, २ काल, ३ मन इन तीनों के भी गुण नहीं हो सकते हैं। क्यों-कि दिक्, काल, और मन इन तीनों में 'सामान्य गुण' रहते हैं 'विशेष गुण' नहीं। और बुद्धि आदि 'विशेष गुण' हैं इसलिए वह दिक्, काल, और मन के भी गुण नहीं हो सकते हैं। यही बात कहते हैं।

उसमें बुद्धि आदि [गुरा] मानस प्रत्यक्ष [के विषय] होने से [पृथिवी आदि पांच] भूतों के गुरा नहीं हैं। जो [रूप, रसः गन्घ, स्पर्श, और शब्द यह पाँच] भूतों के गुरा हैं वह मन से गृहीत नहीं होते हैं जैसे रूपादि [गुरा से मन से प्रत्यक्ष नहीं होते हैं। इसलिए बुद्धि आदि गुरा आठ द्रव्यों में से पाँच भूतों के गुरा नहीं हो सकते हैं] और न दिक्, काल, तथा मन [इन तीनों] के [गुरा हो सकते हैं] 'विशेष गुरा' होने से। जो संख्या आदि दिक्, काल, आदि के गुरा होते हैं वह 'विशेष गुरा' नहीं [किन्तु] सर्वद्रव्य [में रहने वाले] 'साधाररा गुरा' ही हैं। और बुद्धि आदि तो 'विशेष गुरा' हैं [इसलिए वह दिक्, काल, और मन इन तीनों के भी गुरा नहीं हो सकते हैं। बुद्धि आदि को 'विशेष' गुरा सिद्ध करने के लिए हेतु देते हैं] रूप के समान केवल एक इन्द्रिय मात्र से ही ग्राह्य गुरा होने से।

यहां 'एकेन्द्रियमात्रप्राह्मत्वात्' इस हेतु के साथ 'गुणत्वे सित' यह विशेषण जोड़ कर विशिष्ट को हेतु वनाया है। इस विशेषण रूप 'गुणत्वे सित' को जोड़ने का अभिप्राय यह है कि 'एकेन्द्रियमात्रप्राह्मत्व' तो रूपत्व आदि जाति में भी रहता है। यदि केवल उतना ही हेतु रखा जाय तो 'रूपत्व' आदि जाति भी विशेष गुण कह्लाने लगेगी। अतः उसके वारण के लिए 'गुणत्वे सित' विशेषण रखा गया है। रूपत्वादि जाति 'एकेन्द्रियगात्रप्राह्म' होने पर भी 'गुण' नहीं है अतएव उसमें 'गुणत्वे सित' यह विशेषण अंश न होने से वह 'विशेष गुण' नहीं हो सकती है। किसी किसी संस्करण में 'गुणत्वे सित एकेन्द्रियप्राह्मत्वात्' यह पाठ है। अर्थात् 'मात्र' पद नहीं रखा गया है। उस दशा में 'गुणत्वे सित एकेन्द्रियप्राह्मत्वात्' यह पाठ है। अर्थात् 'मात्र' पद नहीं रखा गया है। उस दशा में 'गुणत्वे सित एकेन्द्रियप्राह्मत्वात्' यह विशिष्ट हेतु भी संख्या आदि

तस्मादेभ्योऽष्टभ्यो व्यतिरिक्तो बुद्धचादीनां गुणानामाश्रयो वक्तव्यः स एवात्मा ।

प्रयोगश्च, बुद्धचादयः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तद्रव्याश्रिताः, पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तद्रव्याश्रितो न भवति, नासौ पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तद्रव्यानाश्रितत्वे सित गुणोऽपि भवति यथा रूपादिरिति केवलव्यतिरेकी । अन्वयव्यति-रेकी वा । तथाहि, बुद्धचाद्यः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तद्रव्याश्रिताः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्याश्रितो गुणः स तदिति-रिक्ताश्रितो भवति । यथा पृथिव्याद्यनाश्रितः शव्दः पृथिव्याद्यति-रिक्ताश्रितो भवति । यथा पृथिव्याद्यनाश्रितः शव्दः पृथिव्याद्यति-

'सामान्य गुण में' 'अतिन्याप्त' हो जायगा। नयोंकि संख्या गुण भी है और 'एकेन्द्रिय प्राह्म' भी है। 'मान्न' पद जोड़ देने से वह दोष नहीं रहता है। नयोंकि संख्या 'एकेन्द्रियग्राह्म' होनेपर भी 'एकेन्द्रियमान्नग्राह्म' नहीं है। नयों-कि उसका ग्रहण चन्न तथा त्वचा दोनों से हो सकता है। इसलिए वह पाठ ठीक नहीं है। अथवा उस पाठ की न्याख्या मान्नपद का सन्निवेश करके ही करना होगा।

इसलिये इन [पृथ्वी आदि पञ्चभूत तथा दिक्, काल और मन] आट [द्रव्यों] से अतिरिक्त [किसी नवम द्रव्य को] बुद्धि आदि गुणों का आश्रय कहना चाहिए। वही [नवम द्रव्य] आत्मा है।

[इस का साधक] प्रयोग [अनुमान वानय] इस प्रकार है। १-बुद्धि आदि पृथिवी आदि आठ द्रव्यों से भिन्न द्रव्य में आश्रित हैं [यह प्रतिज्ञा हुई] २-पृथिव्यादि आठ द्रव्यों में अनाश्रित होकर [गुण] होने से [यह हेतु हुआ]। ३-जो पृथिवी आदि आठ द्रव्यों से भिन्न द्रव्य में आश्रित नहीं होता वह पृथिव्यादि आठ द्रव्यों से व्यतिरिक्त द्रव्य में अनाश्रित गुण भी नहीं होता [अपितु पृथिव्यादि आठ द्रव्यों में आश्रित गुण ही होता है यह व्यतिरेक व्याप्ति हुई] जैसे रूपादि [यह उदाहरण हुआ इस प्रकार] यह केवल व्यतिरेकी [अनुमान वाक्य] है।

अथवा अन्वय-व्यितरेकी [अनुमान वाक्य इस प्रकार हो सकता है] जैसे, वृद्धि १ पृथिवी आदि आठ द्रव्यों से अतिरिक्त द्रव्यों में आश्रित हैं, [यह प्रतिज्ञा हुई] २ पृथिवी आदि आठ द्रव्यों में अनाश्रित होकर गुण होने से [यह हेतु हुआ] जो जिस [द्रव्य] में अनाश्रित गुण होता है वह उससे भिन्न [द्रव्य] में आश्रित [गुण] होता है जैसे पृथिवी आदि [आठ द्रव्यों] से अतिरिक्त [नवम द्रव्य] आकाश में आश्रित है। [यह उदाहरण हुआ। इस प्रकार यह 'अन्वय व्याप्ति'का उदाहरण वन जाता है। और व्यितरेक

रिक्ताकाशाश्रय इति। तथा च बुद्धचादयः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यातिरिक्ताश्रयाः।

तदेवं पृथिव्याद्यष्टद्रव्यव्यतिरिक्तो नवमं द्रव्यमात्मा सिद्धः । स च सर्वत्र कार्योपलम्भाद् विभुः, परममहत्परिमाणवानित्यर्थः । विभुत्वाच नित्योऽसौ व्योमवत् । सुखादीनां वैचित्र्यात् प्रतिशरीरं भिन्नः ।

व्याप्ति का उदाहरण पहिले दिखा चुके हैं। इसलिए आत्मा का साधक यह 'अन्वय व्यितरेकी' अनुमान वाक्य भी बन सकता है।] इस लिए बुद्धि आदि [गुण] पृथिवी आदि आठ द्रव्यों से अतिरिक्त द्रव्य में आश्रित [गुण] हैं।

इस प्रकार पृथिवी आदि आठ द्रव्यों से अतिरिक्त [बुद्धि आदि गुणों का आश्रयभूत] नवम द्रव्य 'आत्मा' सिद्ध हो गया। और वह सर्वत्र कार्य [अदृष्टा- नुरूप फल] की उपलब्धि होने से 'विभु' अर्थात् 'परममहत् परिमाण' वाला है। और 'विभु' होने से वह आकाश के समान नित्य [भी] है। और [प्रत्येक व्यक्ति के] सुख आदि के भिन्न होने से प्रत्येक शरीर में [आत्मा भी] अलग अलग है।

विभुःववादी पत्त-

यहां 'स च सर्वत्र कार्योपलम्भाद् विभुः, परममहत्परिमाणवानित्यर्थः' यह पंक्ति विशेष रूप से समझने योग्य है। यहाँ जिस आत्मा का वर्णन किया जा रहा है उसके विषय में ही आगे 'सुखादीनां वैचित्र्यात् प्रतिशरीरं भिन्नः' यह भी लिखा है इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि यह 'शरीरस्थ आत्मा' अर्थात् 'जीवारमा' का ही वर्णन है। और उसको विभु अर्थात् ब्यापक या 'परममहत्परिमाणवान्' माना है। 'जीवात्मा' के इस विभुत्व को सिद्ध करने के लिए सर्वत्र 'कार्योपलम्भ' को हेतु रूप में प्रस्तुत किया है। 'सर्वत्र कार्योप-रुम्भात्' का अभिवाय यह है कि न्याय सिद्धान्त में जिस वस्तु से जिस व्यक्ति को किसी प्रकार का भोग प्राप्त होता है उस वस्तु की उत्पत्ति में वस्तु की उत्पादक अन्य कारण सामग्री के अतिरिक्त उस व्यक्ति का 'अदृष्ट' या धर्म और अधर्म भी एक कारण होता है। अतएव किसी घट के निर्माण में चक्र, चीवर, कुलाल, कपाल, आदि अन्य कारण सामग्री के साथ उससे भोग होने वाले च्यक्ति का 'अदृष्ट' भी उसमें कारण होता है। एक ही कुम्भकार के बनाए और एक ही 'अवा' में पकाए गए घड़ों में भी परस्पर भेद देखा जाता है। कोई अधिक पका कोई कम पका होता है। यह जो कार्य में भेद मिलता है इसका कारण भोक्ताओं का 'अदृष्ट' भेद ही है। एक ही उद्यान में खड़े, एक ही पानी से सींचे गए, वृत्तों के फलों में भेद होता है। वहां भी भोक्ताओं का 'अदृष्ट'

उस भेद का कारण है। इस प्रकार एक व्यक्ति के जीवन में जिस जिस वस्तु से भोग प्राप्त होता है वह किन किन स्थानों में विभक्त है इसका परिगणन सम्भव नहीं है। जहां भी वह पुरुष पहुंच जाय वहीं उसको भोग प्राप्त होगा। इसिलए उसके भोग की सामग्री सर्वन्न है यही मानना चाहिए। उस स्थान विशेष पर उस वस्तु की उत्पक्ति में यदि उस व्यक्ति का 'अदृष्ट' कारण है तो यह मानना चाहिए कि सर्वन्न उस 'अदृष्ट' का सम्बन्ध है। यह तभी हो सकता है जब कि उस 'अदृष्ट' के अधिकरण 'आत्मा'की सत्ता सर्वन्न मानी जाय। इसीलिए आत्मा की सर्वन्न सत्ता मानने के लिए उसको 'विभु' या परमहत् परिमाण वाला मानना आवश्यक है। यही 'सर्वन्न कार्योपलम्भाद् विभुः' इस पंक्ति का आशय है। मध्यमपरिमाणवादी पन्न—

न्याय आदि अनेक दर्शनों में जीवारमा को 'विभु' माना गया है और इस 'सर्वत्र कार्योपलम्भाद् विभुः' को ही उसके 'विभुत्व' का उपपादक हेतु माना गया है। परन्तु इसके अतिरिक्त आत्मा को 'मध्यमपरिमाण और 'अणुपरिमाण' मानने वाले पन्न भी पाये जाते हैं। जैन विद्वान् आत्मा को 'मध्यम परिमाण' अथवा 'देहपरिमाण' मानते हैं।

परन्तु 'मध्यम परिमाण' मानने में सबसे प्रमुख दोष यह है कि 'मध्यम परिमाण' वाले सभी पदार्थ अनित्य होते हैं। 'मध्यम परिमाण' जन्य या अनित्य पदार्थों में ही रहता है। नित्य पदार्थ या तो 'अणु परिमाण' वाले होते हैं अथवा 'विभु' अर्थात् 'परममहत्परिमाण' वाले। 'जीवात्मा' के फल भोग आदि की व्यवस्था उसको नित्य मानने पर ही बन सकती है। इसलिए उसको नित्य मानना आवश्यक है। और नित्य होने की दशा में दो ही मार्ग हैं या तो उसे 'अणु परिमाण' माना जाय अथवा 'विभु'। 'मध्यम परिमाण' नहीं माना जा सकता है। इसलिए 'जीवात्मा' को 'मध्यम परिमाण' अथवा 'देह परिमाण' वाला मानना उचित नहीं है।

न्याय के अतिरिक्त सांख्य आदि अन्य दर्शनों में भी जीवात्मा को विभु माना गया है। विभु मानने का आधार ऊपर दिखाया जा चुका है। 'स च सर्वत्र कार्योपलम्भाद् विभुः'। सर्वत्र 'अदृष्टानुरूप फलभोग रूप' 'कार्य' की उपलब्धि होने से जीवात्मा विभु है। इसके अतिरिक्त अणु पच्च में एक देश-स्थित आमा से सकल देह न्यापिनी चेष्टा आदि का नियंत्रण नहीं हो सकता है। इसलिए जीवात्मा को विभु मानना चाहिए यह विभुवादियों का अभिशाय है। जीवात्मा के 'विभुत्ववाद' की आलोचना-

परन्तु यह 'विभुत्व पत्त' भी नितान्त निर्दोप पत्त नहीं कहा जा सकता है देहादि के साथ जीवात्मा का सम्बन्ध होना ही जन्म और देहादि से उसका वियोग होना ही मृत्यु है। जन्म के समय जीवात्मा का शरीर में आना और मृत्यु के समय जीवात्मा का शरीर को छोड़ जाना यह दोनों वातें उसको 'विभु' मानने में नहीं वन सकती हैं। विभु पदार्थ तो सर्वत्र व्यापक है। उसका आना जाना नहीं बन सकता है। फिर जीवात्मा को भोग तो शरीर देश में ही होता है। बिना शरीर के अथवा शरीर से वाहर तो किसी प्रकार का भोग नहीं होता। तव शरीर से वाहर उसको 'विभु' मानने से क्या लाभ। 'सर्वत्र कार्योपलम्भाद् विभुः' कह कर जो उसके 'विभुत्व' का उपपादन किया है सो सुख-दुःख रूप कार्य की सर्वत्र उपलब्धि तो देह के वहां पहुंचने पर ही होती है देह के पहुंचे विना नहीं होती। उस दशा में वहां अन्य समय में भी जीवात्मा रहता है ऐसा मानना उचित प्रतीत नहीं होता है।

और प्रत्येक पदार्थ की उत्पत्ति में भोक्ता के अदृष्ट को कारण मान कर उस पदार्थ की उत्पत्ति काल में भोका के अदृष्ट का सम्बन्ध हो सके केवल इस दृष्टि से जीवादमा को विभु कहा जा सकता है। उसमें भी आपित यह है कि एक वस्तु से अनेकों ज्यक्तियों को भोग होता है उन सबका अदृष्ट उस वस्तु के निर्माण में कारण होगा तो इस प्रकार प्रत्येक पदार्थ के अनन्त कारण मानने होंगे और उससे बढ़ा गौरव होगा। इसके अतिरिक्त यह सभी जीवादमा एक समान आकार वाले समान परिमाण वाले हैं। उन सबकी एकत्र स्थिति कैसे हो सकेगी। ज्याच्य-व्यापक भाव से तो दो पदार्थ एक जगह रह सकते हैं। परन्तु व्याप्य-व्यापक भाव के लिए उनमें स्थूल सूचम का तारतम्य होना चाहिए जीवादमाओं में परस्पर वैसा तारतम्य नहीं है। इसलिये समानाकार अनेक जीवादमाओं की एकत्र स्थिति का उपपादन भी नहीं हो सकता है। यदि आदमा को विभु मानेंगे तो उसके साथ अनेकात्मवाद के स्थान पर 'एकात्मवाद' का मानना अधिक सुसङ्गत होगा। जो कि नैयायिकों को अभीष्ट नहीं है। ऐसी दशा में विभुत्व पद्म भी सुसङ्गत प्रतीत नहीं होता।

जीवात्मा का अणुत्ववादी पत्त-

उस दशा में जीवात्मा के परिमाण के विषय में तीसरा अणुत्व पत्त शेप रह जाता है। इस अणुत्व पत्त में मुख्य दोप यह दिया जाता है कि शरीर के एक देश में जीवात्मा के स्थित होने पर सारे शरीर की कियाओं का नियंत्रण और शरीर के भिन्न भिन्न स्थानों में होने वाली वेदनाओं का अनुभव जीवात्मा को कैसे हो सकेगा। इसका समाधान अधिक कठिन नहीं है शरीर की रचना में तारयंत्र के समान इस प्रकार की व्यवस्था की हुई है कि किसी भी स्थान पर हुई किया की सूचना तुरन्त केन्द्रस्थान में पहुँच जाती है और उसकी प्रतिक्रिया उचित स्थान पर हो जाती है। इसके लिए शरीर में ज्ञानवाही और क्रियावाही तन्तु माने गए हैं। उनके द्वारा आत्मा को एक देशस्थ मानने पर भी देहच्यापिनी क्रियाओं के नियंत्रण में कोई बाधा नहीं होती। इसलिए जीवात्मा को अणु परिमाण मानने में कोई वाधक हेतु प्रतीत नहीं होता है।

इसके अतिरिक्त जीवात्मा को अणु मानने में जन्म के समय उसके शरीर के साथ संयोग तथा मृत्यु के समय शरीर से वियोग का उपपादन भी हो सकता है। जो विभुत्व पच्च में नहीं बन सकता है। अतएव 'अणुत्व' पच्च अधिक युक्तिसङ्गत है। उपनिषदों में जीवात्मा के अणुत्व के प्रतिपादक अनेक वचन भी मिलते हैं। उनमें कुछ वाक्य यहां दे रहे हैं—

'पुषो अणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः'।

'अँन्तःश्वरीरे ज्योतिर्मयो हि शुभ्रोऽयं पश्यन्ति यतयः चीणदोषाः'। '^{श्}र्ञ्चगुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये सन्निविष्टः'।

'तं स्वाच्छरीरात् प्रवृहेन्मुआदिवेषीकां धेर्येण । तं विद्याच्छुक्रममृतमिति' ॥ इन वाक्यों में 'अंगुष्टमात्रः' शब्द जीवात्मा के अणुत्व का ही स्चक है। 'अङ्गुष्टमात्रं पुरुषं निश्चकर्ष यमो वलात्' आदि वचनों में अन्यत्र भी आत्मा को 'अंगुष्टमात्र' कहा गया है। परन्तु यहां अंगुष्टमात्र पद सूच्मशरीर सहित आत्मा का प्राहक है अथवा लच्चणया अणुत्व का बोधक है यही मानना होगा। अन्यथा अंगुष्टमात्रत्व के 'मध्यम' परिमाण में आ जाने से वह 'अंगुष्टमात्र' भी अनित्य हो जायगा। कठोपनिषद् के उपर्युक्त वचन में शरीर से उसके निष्क्रमण का वर्णन वड़े सुन्दर दृष्टान्त से किया गया है 'मुआदिवेषीकां' जैसे सरकण्डे की मूंज के भीतर से सींक निकल आती है और मूंज ज्यों की त्यों वनी रहती है। इसी प्रकार 'धेर्येण' धीरे से आत्मा को निकाल लिया जाता है। यह जो जीवात्मा का देह में प्रवेश और देह से निर्गम है वह अणुत्व पन्त के अतिरिक्त अन्य पन्तों में नहीं वनता है। इसलिए जीवात्मा को अणु ही मानना युक्तिसङ्गत है।

आत्मा का स्थान-

अणु होने की अवस्था में शारीर में आत्मा का स्थान कौन सा माना जाय

१ मुण्डक ३, ९ । २ मुण्डक ३, ५ । ३ कठ० २, १७ ।

यह प्रश्न उपस्थित होता है। इसका उत्तर उपयुक्त कठोपनिषद् के वाक्य में ही मिल जाता है। 'सदा जनानां हृदये सिन्निविष्टः' कह कर कठोपनिषद् ने हृदय को ही उसका स्थान माना है। भारतीय विचार धारा के अनुसार हृदय ही आत्मा का स्थान है। इसीलिए हृदय शब्द की 'हृदि अयम हृदयम्' यही निरुक्ति की गई है। 'तस्य एतदेव निरुक्तं हृदि अयं हृदयमिति'। यूनानी दार्शिनकों में 'अरस्त्' [३८४ से ३२२ ई० पूर्व] हृदय को ही ज्ञान और आत्मा का केन्द्र मानता था। सत्रहवीं शताब्दी में प्रसिद्ध फ्रेंच दार्शनिक 'डेकाटें' [१५९६ से १६५०] ने हृदय के स्थान पर मिस्तिष्क की निलका में स्थित 'पीनियल' नामक प्रन्थि को ज्ञान अथवा आत्मा का केन्द्र माना है।

हमने अपने 'दर्शनमीमांसा' ग्रन्थ में इस सब विषय को इस प्रकार लिखा है—

जीवात्मानं निरूपयति-

तैत्रात्मा चेतनो नित्यो, ज्ञानादीनां समाश्रयः। समाहितैकधीगम्यो, स्वगुणानुमितोऽथवा॥१॥ न्यायसूत्रेषु प्राधान्याजीवात्मैव निरूपितः। परं शास्त्रेषु जीवात्मा, परमात्मा चेति स द्विधा॥२॥

मध्यमपरिमाणवादं निराकरोति-

विभुन्यायादिसिद्धान्ते, जीवोऽणुर्वेदिके नये।
देहमात्रपरिच्छिन्नो मध्यमो जिनसम्मतः॥३॥
जीव एव शरीरस्थश्चेष्टते सर्वदेहगः।
शरीरच्यापिनीः सर्वाः स च गृह्णाति वेदनाः॥४॥
देहाकारस्ततो जीवो जिनशास्त्रेषु सम्मतः।
अनित्यत्वप्रसङ्गाचु मतमेतन्न सङ्गतम्॥५॥
अनित्यास्तु मताः सर्वे मध्याकारा घटादयः।
अनित्यो मध्यमो जीवो, नित्योऽणुर्विभुरेव वा॥६॥

विभुत्ववादमालोचयति--

अणुर्नानुभवेत् सर्वं, सर्वदेहं न चालयेत्। तस्मान्न्यायादिसिद्धान्ते सम्मतो विभुरेव सः॥७॥ परं विभुत्व-पत्तोऽयं वहुदोपसमाकुलः। न सामान्येन सौकर्यात् स्वीकर्तुं तत्तु शक्यते॥८॥

१ दर्शन भीमांसा ५।

विभुर्यदि भवेजीवो वहिर्देहाद् विनिःसतः।
सर्वस्त्वनुभवो देहे वहिष्ट्वे किं प्रयोजनम्॥९॥
विभोश्च सर्वन्यापित्वाज्ञ गतागतिसम्भवः।
जीवस्यातो विभुत्वे हि, न स्यादस्य गतागतिः॥ ५०॥
जन्म देहादिभियोंगो वियोगो सृत्युरेव च।
विभोर्जन्म च सृत्युश्च गत्यभावाज्ञ सम्भवेत्॥ ५९॥
विभोर्ज्देहादिभियोंगो जीवस्य सुस्थिरः सदा।
जन्मसृत्यु-न्यवस्थाये कल्प्यं हेत्वन्तरं भवेत्॥ ५२॥
विभुत्वे तुल्यरूपणं कथमेकत्र संस्थितिः॥ ५३॥
वहनां तुल्यरूपणां कथमेकत्र संस्थितः॥ ५३॥

अणुत्वपद्गं सिद्धान्तयति-

तस्मादणुर्मतो जीवो नित्योऽनेकः समः सदा।
एकदेशस्थितो देहे सर्वं वेत्तुं च स ज्ञमः॥ १४॥
यांत्रिकी रचना देहे तादशी प्रभुणा कृता।
स ज्ञमः सर्वविज्ञाने हृदेशेऽपि स्थितो यथा॥ १५॥
हृदेशे सुस्थितो जीव ईश्रश्चात्र प्रतिष्ठितः।
तस्मादत्रैव संप्रोक्तः साज्ञात्कारोऽनयोः सदा॥ १६॥

ईश्वर की चर्चा-

आत्मा के साथ 'ईश्वर' का विवेचन दर्शनों का मुख्य विषय होना चाहिए था। परन्तु प्रायः प्रमाणों के विवेचन के प्रपञ्च में फँस कर दर्शनों ने मुख्य प्रमेय परमात्मा के निरूपण में बहुत उदासीनता से काम लिया है। यहां भी तर्कभाषाकार ने ईश्वर के विषय में कुछ भी नहीं लिखा है। तत्त्वदृष्टि से देखा जाय तो प्रमाणों के विषय में इतना विस्तार न करके यदि सबसे मुख्य प्रमेय ईश्वर के विवेचन में अधिक से अधिक भाग का उपयोग होता तो वह अधिक उपयुक्त होता। परन्तु जान पड़ता है कि इन ग्रन्थकारों ने 'साधन' भूत प्रमाणों को ही सब कुछ समझ कर उनको ही 'साध्य' जैसी प्रधानता दे दी है। और मुख्य प्रमेय ईश्वर की नितान्त उपेचा कर दी है। यद दर्शनशास्त्र के गौरव को कम करनेवाली स्थिति है। तर्कभाषा की इस कमी को पूरा करने के लिए हम अपने लिखे 'न्यायकुसुमाञ्जलिपरिशिष्ट' में से कुछ कारिकाएं जिन में ईश्वर-विषयक चर्चा की गई है यहां उद्धत कर रहे हैं।

१ दुर्शनमीमांसा ५।

प्रमाणविषयीभूतं, यावज्ज्ञानस्य गोचरम् । प्रमेयं तद्धि विज्ञेयं, संविभक्तं द्विधा स्थितम् ॥ १ ॥ दृश्यं तत्र प्रकृत्याख्यं, जगदेतज्ज्ञडात्मकम् । चेतनं सर्वमात्माख्यं, द्विधा जीवेशरूपतः ॥ २ ॥ तदेतत् त्रितयं नित्यं, मिथो भिन्नं स्वरूपतः । तस्वं 'सोपर्णदृष्टान्ते' वेदे विस्पष्टमीरितम् ॥ ३ ॥

'ऋग्वेद' में एक मंत्र आया है जो इस प्रकार है-

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृत्तं परिषस्वजाते। तयोरन्यः पिष्पलं स्वाद्वत्ति, अनश्चन्नन्योऽभिचाकशीति॥

इस मन्त्र का भावार्थ यह है कि मित्र रूप और साथ रहने वाले दो पत्ती एक समान वृत्त पर बैठे हुए हैं उनमें से एक उस वृत्त के स्वादु फर्लों का भचण करता है और दूसरा न खाता हुआ शोभित हो रहा है। इस मन्त्र में अरुङ्कार रूप से 'प्रकृति' रूप 'वृत्त' के ऊपर वैठे हुए 'जीव' तथा 'ईश्वर' रूप दो 'पत्तियों' का वर्णन है। जिनमें से एक अर्थात् 'जीवात्मा' उस 'प्रकृति' रूप वृत्त के फर्लों को भोगता है और दूसरा उस का भोग नहीं करता है। यह प्रतिपादन किया गया है। इसी 'द्वा सुपर्णा' वाले दृष्टान्त को ऊपर की कारिका में 'सौपर्ण दृष्टान्त' कहा है। इस मन्त्र से 'सौपर्ण दृष्टान्त' के द्वारा ईश्वर, जीव तथा प्रकृति इन तीनों तत्त्वों की नित्य सत्ता सिद्ध होती है। न्यायशास्त्र भी इन तीनों की नित्य सत्ता मानता है। ईश्वर नित्य है और वह जगत् का निमित्त कारण है। प्रकृति भी नित्य है और वह जगत् का उपादान कारण है। जीवात्मा भी नित्य है उसी के भोगापवर्ग सम्पादन के लिए ईश्वर, प्रकृति रूप उपादान कारण से घटादि के समान सृष्टि का निर्माण करता है। 'जित्यादिकं सकर्नुकं कार्यत्वात् घटवत्' इत्यादि रूप में ईश्वर सिद्धि के लिए जिन अनुमानों का प्रयोग नैयायिक आदि करते हैं उनका यही अभिप्राय है।

परमात्मानं निरूपयति-

हैपरमात्मा जगत्स्नष्टा, सर्वज्ञः सर्वशक्तिमान्। सिचदानन्दरूपश्च, होको नित्यो विभुस्तथा॥४॥ निमित्तमात्रं सर्गेऽसौ, जीवाच प्रकृतेः पृथक्। प्रणवादिपदैर्वाच्यस्तथा वेदप्रकाशकः॥५॥

१ न्यायकुसुमाञ्जलि परिशिष्ट । २ ऋग्वेद १, १६४, २०। तथा मुण्डक ३, १।

तद्स्तित्वे च तद्वृपे विवादो बहु दृश्यते। दर्शनानां च धर्माणां भेदस्तन्मूळको मतः॥६॥ 'जडाह्नेतं' निराकरोति—

ैबृहस्पितसमाः प्रहा नन्याश्च स्पेन्सराद्यः ।
जडाद्देतपरा न्न-मात्ममात्रापळापकाः ॥ ७ ॥
पद्मभूतानि तस्वानि, यद्दा भृतचतुष्ट्यम् ।
जडाऽजडारमकं तेभ्यो जगत्सर्वं प्रवर्तते ॥ ८ ॥
जडाद्देतपरा ये तु, चेतनाद्देतिनश्च ये ।
अगृहीतार्थतस्वो तु, समावेताववेदिको ॥ ९ ॥
जडं वा चेतनं तस्वमेकमेव भवेद् यदि ।
कथन्नामावकरुपेत, दश्यमाना भिदानयोः ॥ ५० ॥

स्वभाववादं निराकरोति-

लोकायताश्र बौद्धाश्र, तथा चान्येऽपि नास्तिकाः। सर्ग स्वाभाविकं मस्वा, प्रतिपेधन्ति चेश्वरम् ॥ ११ ॥ सर्गस्याकिसमकत्वे तु, तद्विनाशो न सम्भवी। हेतोर्नाञ्चात्तु कार्याणां, विनाशोऽप्युपपद्यते ॥ १२ ॥ नियतावधिकार्याणां, दर्शनाच्छुतिचोधितः। कार्यकारणभावोऽयं, स्वीकर्तव्यस्त्वकामतः॥ १३॥ मनसाप्यचिन्त्यरूपस्य, सूदमस्य जगतो धुवस् । उत्पत्तिश्च व्यवस्था च सर्वज्ञादेव सम्भवेत्॥ १४॥ बुद्धवपेत्रा व्यवस्थाऽस्य, रचना च सुदुष्करा। चेतनापेत्तिणी नित्यं, जडाद्वेते न कल्पते॥ १५॥ भिन्नस्प्णो जलं शीतं, सर्गमेवं निदर्शनात्। यस्तु स्वाभाविकं बूते, नासी न्यायेन सङ्गतः॥ १६॥ स्वाभाविकेऽपि सामर्थ्ये, चेष्टिकादौ विशेपतः। भवनादिनिर्माणं, दृष्टं चेतनमन्तरा॥ १७॥ प्रकृतिसामर्थ्य-मात्राज सर्गसम्भवः। नापि युक्ता व्यवस्थाऽस्य, सम्भवेचेतनं विना ॥ १८॥ यतः सर्गो व्यवस्था च, नियन्तारमपेत्रते। तस्मान्नैव. जडाद्वैत-पन्नो युक्तियुतो भवेत्॥ १९॥

१ न्यायकुसुमाञ्जलि परिशिष्ट क ।

'चेतनाट्टैतवादं' निराकरोति

लोके वहुतरं तत्त्वं, जड़मत्रानुभ्यते। चेतनाद्वैतपचे तु, तत्सत्त्वं नावकल्पते ॥ २० ॥ कृटस्थं चेतनं ब्रह्म, कथन्नाम जडीभवेत्। तद्भावे कथं लोके, पृथिन्याचुपलभ्यते॥ २९॥ इदं दर्यमयं द्रष्टा, चेतनोऽयं जहं त्विदम्। कथं स्याचेतनाहैते, भेदोऽयं सर्वसात्तिकः॥ २२॥ अतो नन्याश्च प्रलाश्च, चेतनाहैतवादिनः। प्रत्यात्मानुभवाङ्गिद्धं, विश्वं मिय्येति चन्ते ॥ २३ ॥ रबौ सर्पोदि विद्रान्ति-स्तथा स्वप्तादिप्रत्ययः। बाच्चतेऽतो नतो निच्या, न चेंद्रं बाच्यते जगत्॥ २४॥ सदाध्यतेऽपि निथ्येति, ददो साहसनात्रइस्। चेतनाहें तपहोड्यं. वस्ताहें वापपवते ॥ २४ ॥ क्षत्मिन् परे तु संदृष्टा, सर्वं निय्येति क्रहरनः। लोकानुभवविरोधात्, सेंव निष्येति निश्चयः ॥ २६ ॥ सयवाङ्गीङ्गतेश्ट्रेतेश्ह्यपचेन्त्र छाववात्। चेतनाहैततो स्वं इडाहैतस्य साहता १ २० ॥

चेतनाश्ट्रेतविज्ञानाहेत्वयोः सहस्यं दृश्येवित-

विज्ञानं तु निरास्थे सङ्घो दृद्धनुन्धिनः ।
योगन्नेने सर्न व्रह्म-सञ्चातिष्ठदे दृद्धः ॥ २८॥
स्वस्वद् व्रहिरदा सर्या, सदा विज्ञादिनां प्रया ।
सांद्रुवाः काङ्कोर्ययेत्रं स्वस्वद् राविक्रित्रेचाः ॥ २०॥
विज्ञानाद्वेदकार्यदेः स्वस्वद् राविक्रित्रेचाः ॥ २०॥
विज्ञानाद्वेदकार्यदेः सुन्धिनिन्देद्यद्वारे ॥
सत्तारं वस्य द्वायः स्वत्वः ब्रह्मकोर्यते त्वद्याः ॥ २०॥
सास्तिक्रस्य स्वद्ये केवलद्वेद्यम् निर्माद्वारे ॥ ३६॥॥
सन्तादे इति नेद्येयदि, बन्दुते नोद्यपदे ॥ ३६॥॥
सन्ताद्वीक्ष्ये व्यवद्यादिक्यविज्ञीः ।
द्विद्योद्यादेवान्द्विद्योः ।

समिवनिमिक्तेपादानसिहानं तिरकने हि—

बहोतात्वरक्षेत्रं, सात् बहातिस्तरकाः। कानितर्गतत् रोषः, सहोत्रे श्रीतवित्रातः। हर ल्तातन्ताबुपादानं, शरीरं तद्वचेतनम्। चेतनं च निमित्तं स्या-न्नाभिन्नमुभयं ततः॥३४॥ जडचेतनसंभिन्ना, ऌतैकाभिमता यदि। जडाऽजडारमकं तर्हि, किन्नु ब्रह्मापि करुप्यते ॥ ३५ ॥ जढाऽजडं विरुद्धं तु, रूपमेकत्र परयता। सामानाधिकरण्यं हि, तेजस्तिमिरयोः कृतम् ॥ ३६॥ किन्ते प्रयोजनं सिद्धचेत्, कुर्वतः क्विष्टकरूपनाम् । जडाऽजडात्मकं तत्त्वं भिन्नमास्योयतामतः ॥ ३० ॥

ळ्तातन्त्रदृष्टान्तं सङ्गमयति-

जगतः सुजने चैव, पालने चाथ नाशने। निमित्तत्वं प्रभोः प्रोक्तं, नोभयत्वं निदर्शने ॥ ३८ ॥ स्वदेहसुलभं तत्त्वसुपादाय जढं यथा। 'सुजते गृह्वते' तन्तुं, छूता काले यथोचितम् ॥ ३९ ॥ एवं प्रकृतिमादाय, विश्वं निर्माति चेश्वरः। चिणोति च स्वयं काले, सोऽयमर्थो निद्र्यने ॥ ४० ॥ नैवाभिन्ननिमित्तोपा-दानकत्वमुदीरितम् जहाऽजहं विरुद्धं नो ततो ब्रह्म प्रकल्प्यताम् ॥ ४१ ॥

मृत्पिण्डदृष्टान्तं सङ्गमयति-

यत्र च ब्रह्मणो ज्ञानात्, सर्वज्ञानं प्रतिश्रुतम् । यथा मृत्पिण्डविज्ञानात्, ज्ञातं सर्वन्तु मृण्मयम् ॥ ४२ ॥ एवंविधे तु इष्टान्ते, विकारार्थे मयट् श्रुतः। तदर्थः प्रकृतेर्ज्ञानादु, विकारो ज्ञायतेऽखिलः॥ ४३॥ एवखेद् बहाणो ज्ञानात्, सर्वज्ञानमभीप्सितम्। विकृतं वै भवेद् ब्रह्म, कृटस्थं नोपपद्यते॥ ४४॥ किञ्च ज्ञातेऽप्युपादाने, छौहे चाथ मृदादिके। तद्विकारास्तु दुर्ज्ञेया, यन्त्रदेहाद्यो मताः ॥ ४५ ॥ ब्रह्मज्ञानेऽपि न ज्ञातं विश्वनिर्माणकौशलम् । तत एषा प्रतिज्ञा तु हीयते लोकदर्शनात्॥ ४६॥ किञ्च दृष्टान्तसामध्यीत्, प्रकृतित्वं समर्थितम् । न निमित्तमतो ब्रह्म, जडं स्यान्नोभयात्मकम् ॥ ४७ ॥

नवीनवेदान्तस्य अवैदिकत्वं दर्शयति-नोपादानमतो ब्रह्म निमित्तं केवलन्तु तत्। उपादानन्न विश्वस्य विज्ञेया प्रकृतिः पृथक् ॥ ४८ ॥ ततो नन्ये तु वेदान्ते यदद्वैतं प्रसाध्यते । सर्यं वेदिकस् तत्, तत्र किंज्ञिन्न वैदिकस् ॥ ४९ ॥ तत्र त्वाविद्यिको जीव, ईश्वरश्चापि मायिकः । तस्वं प्रद्वौव जीवेशो तद्विवर्तो जगत् तथा ॥ ५० ॥ प्रकृतिर्भावस्ताऽपि, 'माया' शब्दात्तथोदिता । स्वमवच निरालम्या सर्वा सर्गस्थितिर्मता ॥ ५९ ॥ एपां नैकोऽपि सिद्धान्तो, वास्तवो वैदिकोऽथवा । सा सर्वा शाङ्करी माया, तत्त्वदृष्टं व्यपोहति ॥ ५२ ॥ अवाध्यं लोकप्रत्यन्तं, यच वेदोदितं ध्रुवम् । तन्मध्याऽगोचरं बुद्धेः, कदपनाप्रभवं च सत् ॥ ५३ ॥ तथ्यं वितथं कुरुते, वितथं तथ्यमेव च । सा तु मायैव विज्ञेया, विदुषां बुद्धिमोहिनी ॥ ५४ ॥ सा तु मायैव विज्ञेया, विदुषां बुद्धिमोहिनी ॥ ५४ ॥

सांख्यस्य निरपेन्तप्रधानकारणवादं निराकरोति—

अचेतनं यथा चीरं, वत्सवृद्ध्ये प्रवर्तते।
प्रधानं जहमप्येवं, स्वतः सर्गाय कर्णते॥ ५५॥
निदर्शनवलेनैवं, सांख्यम्मन्यास्तु केऽिप वै।
मत्वा जगज्जहोद्धृतं, नाङ्गीकुर्वन्ति चेश्वरम्॥ ५६॥
किन्तु चीरप्रवृत्तिः साऽचेतनाद्य चेतनात्।
जायते मृहकर्णेस्तु, वराकेर्न विचारितम्॥ ५०॥
तत्र चीरप्रवृत्तेर्वें, निदानं चेतनं मतम्।
अन्यथा संस्रवेद् दुग्धं, मृतायामि मातिरि॥ ५८॥
नैव दृष्टा मृतायान्तु, चीरवृत्तिर्यतस्ततः।
निदर्शनाभासमृला, सेपा ज्ञेया प्रतारणा॥ ५९॥
ईश्वराधिष्टितादेव, प्रधानात् सर्गसम्भवः।
न केवलादिधिष्टान-मन्तराऽस्य समुद्भवः॥ ६०॥
ततश्च सांख्यम्मन्यानां पत्तो न न्यायसङ्गतः।
अवैदिको ध्रुवं चेप, न श्रौतो नािप चौक्तिकः॥ ६१॥
मीमांसकानां जगन्नित्यत्ववादं निराकरोति—

न रुयो न भवोत्पत्तिनित्यः सर्गः सनातनः। तस्माज्ञगन्निमित्तार्था, व्यर्थेवैश्वरकलपना ॥ ६२ ॥ वेदेऽप्यपौरुषेयेऽतो, स्वतः प्रामाण्यसम्भवात् ।
नेश्वरापेचि प्रामाण्यं, ततो नासौ प्रकल्प्यताम् ॥ ६३ ॥
कश्चिन्मीमांसकम्मन्य—स्तर्काभाससमाश्रयः ।
वेदानुगोऽपि वै चित्रं, प्रत्याचष्टे परेश्वरम् ॥ ६४ ॥
नासदीये तु ऋक्स्ते, ल्यावस्था प्रदर्शिता ।
अभिध्यानात्त्रथेशस्य, सर्गोत्पत्तिश्च वर्णिता ॥ ६५ ॥
आविर्भावश्च वेदानां, परेशाद् द्शितो मुहुः ।
स्फुटं पुरुषस्ते च, ततो नापौरुषेयता ॥ ६६ ॥
ततश्चापौरुषेयत्व—नित्यत्वे वेदसर्गयोः ।
न वेदे सम्मते कापि, ध्रुवं तेऽवैदिके ततः ॥ ६७ ॥
ज्ञानं गुणो गुणी चेशो, वेदो नूनं तदाश्रयः ।
सर्वविद्यामयो ज्ञेयो, न कर्मेकपरो मतः ॥ ६८ ॥
वैदिकेनाप्यनेनैवं, द्शिता वेदबाह्यता ।
मूर्खमित्रादतः श्रेष्ठो विद्वाञ् शत्रः प्रकीर्तितः ॥ ६९ ॥

ईश्वरस्य स्वरूपं दर्शयति—

ईश्वरोऽयं निराकारः सर्वज्ञः सर्वशक्तिमान्। अनादिरविकारी चा-नन्तः सर्वगतो विभुः॥ ७०॥ सच्चिदानन्दरूपोऽपि, दयालुन्यायतस्परः। सर्गे स्थितौ लये हेतुः नित्यतृप्तो निराज्ञयः॥ ७१॥

सृष्टिकर्तृत्वे सांख्यस्य पूर्वपन्तः—

प्रेचावतां प्रवृत्तिस्तु स्वार्थात् कारुण्यतोऽथवा । व्याप्ता संदरयते लोके, न स्तः सर्गक्रमे च ते ॥ ७२ ॥ स्वार्थमूला प्रवृत्तिश्चे-न्नित्यतृप्तः कथं प्रभुः । सर्गोद्भवञ्च कारुण्यं, कथं सर्गे प्रवर्तयेत् ॥ ७३ ॥ ततः सर्गक्रमो नैव, प्रेचावद्वृत्तिमूलकः । प्रकृत्येव कृतो नूनमिति सांख्यनयो मतः ॥ ७४ ॥

तस्य निराकरणम्—

परदुःखप्रहाणेच्छा कारूण्यमन्तराऽपि तद्। स्वार्थहीनाः प्रवर्तन्ते, स्वकर्तन्यपरायणाः॥ ७५॥ 'कुर्वन्नेवेहः कर्माणि', घोषोऽयं वैदिकस्तु नः। स्वार्थकारूण्यहीनां वै ब्रूते कर्तन्यभावनाम्॥ ७६॥ अतस्तु सांख्यम्मन्यानां, सर्वोऽयं बृद्धिविश्रमः। न तु चोदचमं तत्वं किञ्चित्तत्र स्मेमहि॥ ७७॥ सृष्टिकर्तृत्वेऽपरः पूर्वपचः—

ईश्वरो विश्वनिर्माणादात्मानं खेदयत्यि । जीवांश्र पातयत्यस्मिन् , दुःखे संसारसागरे ॥ ७८ ॥ ईशस्यैतेन कार्येण, कश्चिल्लामो न सम्भवी । हानिश्चेपा श्रुवं दृष्टा, सर्वसन्तापकारिणी ॥ ७९ ॥ तस्मादमुप्यन्यापारो, बुद्धिपूर्वो न दृश्यते । अन्यापारो वरं तस्य, दुःखात् सर्वान् विमोचयेत् ॥ ८० ॥

तस्य निराकरणम्-

लीलानिःश्वसितन्याया-जगदेतत् प्रवर्तते ।
तस्मादत्र परेशस्य स्वात्मखेदः कथं भवेत् ॥ ८१ ॥
वेदे विश्वमिदं नैव हेयं दुःखमयं मतम् ।
जीवानामण्यतो नैव, लोको दुःखैककारणम् ॥ ८२ ॥
यत्र रात्रि-दिंनं चैव, पर्यायात् संप्रवर्तते ।
तत्राश्वासः सुखं चैव, न रात्रौ न दिने सदा ॥ ८३ ॥
जीवश्चेच्चेतनः कश्चि-दम्धकृपे निपातितः ।
न प्रकाशं सुखं पश्येत्, का नु तस्य भवेद् गितः ॥ ८४ ॥
यदि सृष्टिर्न जायेत, सुभगेयं दिनात्मिका ।
अन्धे तमसि सीदन् वै, जीवः कष्टतमं वजेत् ॥ ८५ ॥
जीवानाञ्च समुद्धार-स्ततः सर्गक्रमाञ्चवेत् ।
आनन्दालोकलाभश्च, सृष्टेर्लामोऽमितस्ततः ॥ ८६ ॥

सर्वशक्तिमःवे पूर्वपन्तः-

स्वाधीनोऽध पराधीनः, परेशोऽयं जगत्कृतौ ।
स्वाधीनश्चेदुपादानमदृष्टब्रोहते कथम् ॥ ८७ ॥
स्वाधीनोऽयमनार्याणां यत्र 'कुन' शब्दमात्रतः ।
जगत् सक्षायते सर्वं, नोपादानमपेश्वते ॥ ८८ ॥
ईशोऽयं पुनरस्माकमदृष्टं प्रकृतिं विना ।
अस्मो विश्वनिर्माणे, न स्वाधीनः प्रतीयते ॥ ८९ ॥
सेतनो जद्तन्त्रश्चेद् विश्वं निर्मातुमस्मः ।
जितं हृन्त जट्टेनंव, फ चैश्वर्यं जगत्प्रमोः ॥ ९० ॥

११ त० भा०

भूतान्यचेतनान्येव, अदृष्टञ्चाप्यचेतनम् । सर्वशक्तिस्तदाधीनो, हास्यत्वं किन्न यात्यसौ ॥ ९१ ॥ तस्य समाधानम्—

जीवानामुपभोगो हि सृष्टेराद्यं प्रयोजनम् ।
तिन्नयामकमदृष्टं, न नियामकमीश्वरे ॥ ९२ ॥
ईश्वरो विभजत्येभ्यः, कर्मयोग्यं फलं यदा ।
सा न्यायपरतैवास्य, पारतन्त्र्यन्न त्मतम् ॥ ९३ ॥
भोग्यञ्च प्राकृतं, देहः प्राकृतो भोगसाधनम् ।
भोगः प्रकृतितन्त्रो हि, न तत्तन्त्रः परेश्वरः ॥ ९४ ॥
सृष्टिः स्थितिर्लयश्चैवमीश्वरेच्छावद्यात् सदा ।
तादृशो महिमा तस्य परेश्वर्यप्रयोजकः ॥ ९५ ॥

बहुदेववादं निराकरोति—

विराड् रूपं श्रुतं तस्य, विभुत्वद्योतनाय यत् ।
तन्मूळं वास्तवं रूपं, ठोके केश्रित् प्रकल्पितम् ॥ ९६ ॥
ब्रह्मा विष्णुः शिवश्रेति, वरुणाग्नियमादिकाः ।
संज्ञा वेदे श्रुतास्ताः स्युरन्वर्था गुणयोगतः ॥ ९७ ॥
एकस्यैव परेशस्य, नामभेदात् प्रकीर्तनम् ।
'एकं सद् विप्रा बहुधा', वदन्तीति श्रुतेर्वचः ॥ ९८ ॥
ते तद्वोधान्तमः सर्वैः भिन्ना देवाः प्रकल्पिताः ।
भिन्नानि कल्पितान्येषां शरीराणि रूपाणि च ॥ ९९ ॥
एवं साकारवादो वा, बहुदेववादोऽथवा ।
वेदार्थस्यानभिज्ञानात्, संप्रवृत्तो न वैदिकः ॥ १०० ॥
स्वतन्त्राः शक्तिसम्पन्नाः, प्रभवो वहवो यदि ।
मिथस्तेषां विरोधे तु, सर्वं स्यात् कार्यमाकुलम् ॥ १०१ ॥
प्रसिद्धश्र पुराणादो, विरोधस्तादशः स्वयम् ।
तस्मादसङ्गतावेतौ, वादौ नूनमवैदिकौ ॥ १०२ ॥
अवतारवादं निराकरोति—

परिणामोऽनयोरेवावतारश्चाप्यवैदिकः । अवतारं विना कार्ये सर्वशक्तिने किं समः ॥ १०३ ॥ नरा रामादयोऽप्यासन् , छौकिकाश्च गुणोत्तराः । नावतीर्णस्ततस्त्वत्र, देहधारी परेश्वरः ॥ १०४ ॥

शरीरम्

तस्य भोगायतनमन्त्यावयवि 'शरीरम्' । सुखदुःखान्यतरसाक्षात्कारो भोगः । स च यद्विच्छन्न आत्मिन जायते तद्वोगायतनं, तदेव शरीरम् । चेष्टाश्रयो वा शरीरम् । चेष्टा तु हिताहितप्राप्तिपरिहारार्थो किया, न तु स्पन्दनमात्रम् ।

नरा आदर्शरूपास्ते, लोकशक्तिप्रदायिनः।
नान्यधास्मत् कृते तेषां चिरत्रं दीपकं भवेत्।। १०५ ।।
पृज्याः पुरुषरूपेण, वीरपूजास्ति श्रेयसी।
मर्त्यानां तु श्रुवं तेषामीश्वरत्वमवैदिकम् ॥ १०६ ॥
मूर्तयो मन्दिरेष्वत्र, तेषामेव प्रतिष्ठिताः।
तासु प्रतीकरूपासु, न्याच्या नेशत्व भावना ॥ १०७ ॥
वीरपूजाप्रतीकानि, मन्दिराण्युचितानि चेत्।
ईशपूजानिमित्तत्वे, तत् सर्वमसमञ्जसम् ॥ १०८ ॥

२-शरीर निरूपण-

उस [आतमा] के भोग का आयतन [आश्रय] अन्त्य अवयवी शरीर [कहलाता] है । मुख दुःख में से किसी एक का साक्षात्कार, भोग [कहलाता] है] वह जिससे अविच्छित्र [सीमित] आतमा में रहता है वह [उस विभु आत्मा का] भोगायतन है और वही शरीर है । अथवा चेष्टा का आश्रय शरीर [कहलाता] है । [और] चेष्टा तो हित और अहित के [यथाकम] प्राप्ति तथा परिहार [अर्थात् हित की प्राप्ति और अहित के परिहार] के लिए [को गई] किया [विशेष कहलाती] है केवल [अचेतन पदार्थ में होने याली] गित मात्र [चेष्टा] नहीं [कही जाती] है ।

यहाँ 'तस्य भोगायतनं अन्त्यावयिव शरीरम्' यह शरीर का छत्तण किया गया है शरीर के अवयव करचरणादि के द्वारा भी आत्मा को भोग होता है हसिछ पदि केवछ 'भोगायतनं शरीरं' कहा जाय तो यह छत्तण शरीर के एक अवयव में भी अतिष्याप्त हो जायगा। अत एव उस अतिष्याप्ति के वारण के लिए 'अवयवी' पद रखना आवश्यक है। अर्थात् अवयव शरीर नहीं है अपितु उन अवयवीं से चना हुआ अवयवी शरीर है। परन्तु करचरणादि अवयवीं के भी अंगुछी आदि अवयव होते हैं। उन अवयवीं की दृष्टि से करचरणादि भी अवयवीं हैं। इस छिए 'भोगायतनं' अवयवि शरीरम्' यह छत्तण करचरणादि में किर भी अतिष्याप्त हो जावेगा। अतएव उस अतिष्याप्ति

इन्द्रियम्

शरीरसंयुक्तं ज्ञानकरणमतीन्द्रियं 'इन्द्रियम्'। अतीन्द्रियमिन्द्रियमित्यु-

का वारण करने के लिए 'अन्त्यावयिव' विशेषण रखा गया है। करचरणादि अवयवी तो हैं परन्तु अन्त्य अवयवी नहीं हैं। अन्त्य अवयवी सम्पूर्ण शरीर है। इसलिए 'तस्य भोगायतनं अन्त्यावयिव शरीरम्' ऐसा लच्चण करने पर वह करचरणादि में अतिब्याप्त नहीं होता है। अन्त्यावयिव का अर्थ 'द्रव्यान्त-रानारम्भक अवयवी' है। कर चरण आदि शरीर रूप द्रव्यान्तर के आरम्भक होने से अन्त्यावयवी नहीं कहे जा सकते हैं। शरीर किसी दूसरे द्रव्य का आरम्भक नहीं है अतएव वह अन्त्यावयवी है।

यदि केवल 'अन्त्यावयि शरीरम्'यह लक्षण रखा जाय अर्थात् भोगायतनं पद को लक्षण में न रखा जाय तो घटादि में अतिन्याप्ति हा जायगी। क्योंकि घटादि भी द्रन्यान्तर के अनारम्भक होने से अन्त्यावयवी तो हैं ही। इसलिए 'अन्त्यावयि शरीरम्' यह लक्षण उनमें अतिन्याप्त हो जायगा। अत एव उस अतिन्याप्ति का वारण करने के लिए लक्षण में भोगायतनं पद का सन्निवेश किया गया है।

न्याय सूत्रकार ने ''चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम्'। इस प्रकार शरीर का लचण किया है। उसको ध्यान में रख कर शरीर का दूसरा लचण 'चेष्टाश्रयो वा शरीरम्' किया है। चेष्टा का अर्थ साधारण गति या साधारण क्रिया नहीं अपितु 'प्रयत्नवदात्मसंयोगासमवायिकारणिका क्रिया' है। प्रयत्नवान् आत्मा का संयोग जिसका असमवायि कारण है उस क्रिया को 'चेष्टा' कहते हैं। यह क्रिया मुख्यतः हित की प्राप्ति अथवा अहित के परिहार के लिए ही होती है इसलिए प्रन्थकार ने 'हिताहितप्राप्तिपरिहारार्था क्रिया चेष्टा' इस प्रकार 'चेष्टा' का लचण किया है। यह चेष्टा जड़ पदार्थ में नहीं रह सकती है, अपितु चेतन के शरीर में ही रह सकती है। इसलिए शरीर का दूसरा लचण 'चेष्टाश्रयः शरीरम्' किया है।

३-इन्द्रिय निरूपण-

आगे इन्द्रिय का लचण कहते हैं-

शरीर से संयुक्त, अतीन्द्रिय [इन्द्रियों से गृहीत न होने वाला] ज्ञान का करण 'इन्द्रिय' [कहलाता] है। [इस लक्षण का पद कृत्य दिखलाते हैं] 'अतीन्द्रियं इन्द्रियम्' ऐसा कहने [केवल इतना लक्षण करने] पर काल आदि में भी इन्द्रियत्व [अर्थात् इन्दिय का लक्षण] चला जायगा, इसलिए 'ज्ञानकरणम्' [यह विशेषण और] कहा है। [काल, आकाश आदि पदार्थ भी अतीन्द्रिय हैं अर्थात्

१ न्यायदर्शन १, १, ११।

च्यमाने कालादेरपीन्द्रियत्वप्रसङ्गोऽत डक्तं ज्ञानकरणिमति । तथापीन्द्रिय-सिन्नकपितिप्रसङ्गोऽत डक्तं शरीरसंयुक्तमिति । शरीर संयुक्तं ज्ञानकरण-मिन्द्रियमित्युच्यमाने आलोकादेरिन्द्रियत्वप्रसङ्गोऽत डक्तमतीन्द्रियमिति ।

चधु आदि इन्द्रियों से गृहीत नहीं होते हैं। इसलिए यदि 'अतीन्द्रियं' इतना ही इन्द्रिय का लक्षण किया जाय तो कालादि भी इन्द्रिय कहलाने लगेंगे। अतएव उस अतिव्याप्ति का वारण करने के लिए उसके साथ 'ज्ञानकारणम्' यह अंश भी जोड़ा गया है। काल आदि ज्ञान के करण नहीं हैं अतः अतीन्द्रिय होने पर भी इन्द्रिय नहीं कहलाते हैं]।

फिर भी जानकरएां को जोड़ कर 'ज्ञानकरएामतीन्द्रियं इन्द्रियम्' ऐसा लक्षरा करने पर भी] इन्द्रिय [और अर्थ] के सन्निकर्प में अतिच्याप्ति होगी वियोंकि इन्द्रिय का अर्थ के साथ जो संयोगादि पोढा सिन्नकर्प दिखाया गया है वह ज्ञान का करए। है और उसका ग्रहण भी इन्द्रिय से नहीं होता। इसलिए शान का करण और अतीन्द्रिय होने से लक्षण उसमें अतिव्याप्त हो जायगा। इन्द्रिय सिन्नवर्ष को अतीन्द्रिय इसलिए कहा गया है कि जिन पदार्थों का संयोग सम्बन्ध होता है वह दोनों पदार्थ यदि प्रत्यक्ष होते हैं तव तो उन दोनों का संयोग भी प्रत्यक्ष होता है। परन्तु यदि वह दोनों पदार्थ अथवा उनमें से कोई एक अप्रत्यक्ष हो तो उनका संयोग भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। जैसे वायु का पधु से ग्रहण नहीं होता है तो पुस्तक के साथ वायु के संयोग का भी चाध्यप प्रत्यक्ष नहीं होता । इसी प्रकार इन्द्रियों के अतीन्द्रिय होने से इन्द्रिय और अर्थ का सिन्नपं भी अतीन्द्रिय ही है। इतीलिए 'ज्ञानकरणमतीन्द्रियं इन्द्रियम्' यह लक्षरण इन्द्रिय सिन्नकर्ष में अतिब्याप्त हो जाता है] उसके वारण के लिए 'शरीर-संयुक्तं यह पद रखा है। [इन्द्रिय सिन्नकर्षं का शरीर के साथ संयोग नहीं होता है मगोंकि संयोगादि सन्निकर्ष, द्रव्य रूप नहीं है। और संयोग केवल द्रव्यों का ही होता है]।

'शरीरसंयुक्तं ज्ञानकरणं इन्द्रियम्' ऐसा कहने पर खालोक खादि में इन्द्रि-यत्य प्राप्त होगा [क्योंकि खालोक का शरीर के साथ संयोग भी है और यह ज्ञान का करण भी है] इसलिए [इस अतिब्याप्ति के वारण के लिए] 'खती-न्द्रियम्' यह कहा है। [आलोक अतीन्द्रिय नहीं है अतः यह लक्षण उस में अतिब्याप्त नहीं होगा] इस प्रकार इन्द्रिय के लक्षण में 'शरीरसंयुक्तं' 'ज्ञान-करणं' और 'अतीन्द्रियं' यह जो तीन पट रसे हैं उन सबका रखना अनिवायं है। इस प्रकार इन्द्रिय के 'शरीरसंयुक्तं ज्ञानकरणमतीन्द्रियं इन्द्रियम्। इस लक्षण कां परकृत्य दिखाया है] तानि चेन्द्रियाणि षट्। घाणरसन्चक्षुस्त्वक्श्रोत्रमनांसि ।

तत्र गन्धोपलिब्धसाधनिमिन्द्रयं घाणम् । नासाप्रवर्ति । तच पार्थिवं गन्धवत्वाद् घटवत् । गन्धवत्वञ्च गन्धत्राहकत्वात् । यदिनिद्रयं रूपानिद्रेषु पञ्चसु मध्ये यं गुणं गृह्णाति तदिनिद्रयं तद्गुणसंयुक्तं, तथा चक्ष्र रूपप्राहकं रूपवत् ।

वह इन्द्रियां छः हैं। घ्राण, रसना, चक्षु, त्वक्, श्रोत्र [यह पांच बाह्ये-न्द्रिय] और मन [अन्तरिन्द्रिय अन्तःकरण]।

घाणेन्द्रिय का निरूपण—

उन [छहों] में से गन्ध की उपलब्धि का साधनभूत इन्द्रिय घ्राण [कह-लाती] है। वह नासिका के अग्रभाग में रहती है। और वह [घ्राणेन्द्रिय] गन्धवत् होने से पाधिव [पृथिवीजन्य इन्द्रिय] है। [घ्राणेन्द्रिय में] गन्धवत्व, गन्ध के ग्राहक होने से है। जो इन्द्रिय रूपादि [रूप, रस, गन्ध, स्पर्ध और शब्द इन] पांचों में से जिस गुण को ग्रहण करती है वह उस गुण से युक्त [कहलाती] है जैसे रूप की ग्राहक चक्षु रूपवत् [कहलाती] है।

'गन्धोपलिब्धसाधनिमिन्द्रियं घाणम्' यह घाण का लचण किया गया है। इसका पदकृत्य इस प्रकार है। यदि केवल 'उपलिब्धसाधनं इन्द्रियं घाणम् यह लचण कहा जाय तो चच्चरादि में अतिन्याप्ति हो जायगी। न्योंकि चच्चरादि भी उपलिब्ध के साधन हैं अतः घाण का लचण उनमें न चला जाय इसके वारण के लिए गन्ध पद रखा है। 'गन्धोपलिब्धसाधनं घाणम्' यह कहा जाय तो केसर आदि सुगन्धित पदार्थ भी गन्धोपलिब्ध के साधन होते हैं उनमें घाण का लच्चण अतिन्याप्त न हो जाय इसके वारण के लिए 'इन्द्रियं' पद रखा गया है।

'तानि चेन्द्रियाणि षट्' में इन्द्रियों की छः संख्या वतलाई है। इनमें प्राण, रसन, चन्न, त्वक और श्रोत्र यह पांच ज्ञानेन्द्रियां कहलाती हैं, और बाह्य इन्द्रियां मानी जाती हैं। मन अन्तःकरण कहलाता है। सांख्य आदि में इनके अतिरिक्त 'वाक्पाणिपादपायूपस्थानि कर्मेन्द्रियाण्याहुः' पांच कर्मेन्द्रियां भी मानी जाती हैं। यहां केवल ज्ञानेन्द्रियों का उन्नेख किया है, कर्मेन्द्रियां नहीं गिनाई गई हैं। ज्ञानेन्द्रियों के विषय में सांख्य मत में केवल एक त्विगिन्द्रिय ही है इस प्रकार का एकेन्द्रियवादी भी एक पच्च पाया जाता है। वह त्विगिन्द्रिय ही चन्नुः, रसना, नासिका, श्रोत्र, आदि स्थलों में विशेष प्रकार की होकर रूप, रस, आदि भिन्न भिन्न गुणों को ग्रहण करती है। इस 'एकेन्द्रियवाद' के खण्डन के लिए यहां इन्द्रियों की संख्या ६ वतलाई है।

रसोपलव्यिसाधनमिन्द्रियं रसनम् ! जिह्वाप्रवर्ति । तज्ञाप्यं रसवत्वात् । रसवत्वद्ध रूपादिषु पद्धसु मध्ये रसस्यैवाभिव्यञ्जकत्वाल्लालावत् ।

रूपोपलव्धिसाधनमिन्द्रियं चक्षः । कृष्णतारात्रवर्ति । तच तेजसं, रूपादिषु पञ्चसु मध्ये रूपस्यैवाभिव्यञ्जकत्वात् प्रदीपवत् ।

स्पर्शोपलिवधसाधनिमिन्द्रियं त्वकः सर्वशरीरव्यापि । तत्तु वायवीयं स्पादिपु पद्धसु मध्ये स्पर्शस्येवाभिव्यञ्जकत्वात् अङ्गसङ्गिसलिलशैत्याः भिव्यञ्जकव्यजनवातवत् ।

शब्दोपलिव्यसाधनिमिन्द्रियं श्रोत्रम् । तच कर्णशाक्तत्यविछिन्नसाका-शमेव, न द्रव्यान्तरं शब्दगुणत्यात् । तदिप शब्दशाहकत्वात् । यदिनिद्रयं स्पादिषु पद्धसु मध्ये यद्गुणव्यञ्जकं तत् तद्गुणसंयुक्तं यथा चक्षुरादि स्पन्नाहकं स्पादियुक्तम् । शब्दशाहकञ्ज श्रोत्रमतः शब्दगुणकम् ।

रसनेन्द्रिय निरूपण—

रस की उपलब्धि का साधनभूत इन्द्रिय 'रसना' है। यह जिह्ना के अग्रभाग में स्थित है। वह रसवती होने से आप्य [जलीय इन्द्रिय] है। रूपादि पाँचों में से रस की ही अभिन्यक्षक होने से [रसनेन्द्रिय]रसवत् है।

चतुरिन्द्रिय निरूपण— रूप की उपलब्धि का साधनभूत

रूप की उपलब्धि का साधनभूत इन्द्रिय 'चखु' है। वह [आंख की] काली पुतली में रहती है। जौर वह रूपादि पाँचों में से रूप की ही अभिव्यालक होने से प्रदीप के समान तैजस [तेज या अप्ति से उत्पन्न इन्द्रिय] है। स्विग्विय निक्षण—

स्पर्श की उपलब्धि का साधनभूत इन्द्रिय 'त्वक्' सर्वशरीर व्यापी है। और वह तो वायवीय [वायु से उत्पन्न इन्द्रिय] है। रूपादि पांचों में से स्पर्ध की ही अभिव्यञ्जक होने से। शरीर में लगे हुए जल के घैत्य के अभिव्यञ्जक पंते की वायु के समान।

धोत्रेन्द्रिय निरूपण--

राव्द की उपलब्धि की साधनमूत इन्द्रिय श्रीय है। और वह 'कर्णशप्कुली' से धिरा हुआ आकारा ही है अन्य [कोई अलग] द्रव्य नहीं [है] राव्दगुण [युक्त] होने से । और वह [राव्दगुणत्व] भी राव्द का प्राहक होने से हैं। जो इन्द्रिय रुपादि पाँचों में ने जिस गुण का व्यक्षक है वह उस गुण में युक्त है। जैने रूपादि का प्राहक चंद्रस्रादि [रिव्सिय] रूपादि युक्त [कहा गया] है। और श्रीय राद्य का प्राहक ई रसिलए राव्दगुणयुक्त हैं [और रसीलए श्रीय आकार रूप ही है]।

सुखाद्युपलिध्याधनिमिन्द्रयं मनः । तचाणुपरिमाणं, हृदयान्तर्वर्ति । ननु चक्षुरादीन्द्रियसद्भावे किं प्रमाणम् ? उच्यते । श्रनुमानमेव । तथाहि रूपाद्युपलब्धयः करणसाध्याः क्रियात्वात्, छिदिक्रियावत् । व्यर्थाः

अथीः पट्पदार्थाः । ते च द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेपसमवायाः।

मनो निरूपण-

सुखादि की उपलब्धि का साधनभूत [अन्तः] इन्द्रिय मन है। वह अणु परिमाण और हृदय के भीतर रहने वाला है। इन्द्रियों की सिद्धि—

[प्रक्त] चक्षु आदि इन्द्रियों की सत्ता में क्या प्रमाण है।

[उत्तर] कहते हैं। अनुमान ही इन्द्रियों की सत्ता में प्रमाण है]। जैसे कि, रूपादि का ज्ञान कारण से साध्य है, किया होने से, छेदन किया के समान। [जो जो किया होती है वह किसी करण से साध्य होती है। जैसे छेदन किया हंसिया, चाकू, फरसा आदि किसी करण से ही साध्य होती है इसी प्रकार रूपादि का ज्ञान भी किया है। उसका भी कोई करण होना चाहिए। रूपादि के ज्ञान का जो करण है वही इन्द्रिय कहलाता है। इस प्रकार अनुमान से इन्द्रियों की सिद्धि होती है]।

४-अर्थ निरूपण--

प्रमेयों के निरूपण में 'आत्मा' 'शरीर' और 'इन्द्रिय' इन तीन प्रमेयों के निरूपण के बाद 'अर्थ' रूप चतुर्थ प्रमेय का वर्णन कम प्राप्त है। इस अर्थ के अन्तर्गत वैशेषिक दर्शन के द्रव्य गुण आदि समस्त पदार्थों का वर्णन किया जा रहा है। तक मापा, न्याय और वैशेषिक दोनों का सम्मिलित 'प्रकरणग्रन्थ' है। परन्तु उसका मुख्य आधार न्याय है। इसिल्ये उसमें मुख्य रूप से न्याय के प्रमाणादि पदार्थों का निरूपण किया है। और वैशेषिक के पदार्थों का निरूपण इस 'अर्थ' नामक प्रमेय के अन्तर्गत किया है। न्यायमुक्तावली आदि कुछ प्रन्थ इस प्रकार के भी हैं जिनमें मुख्य रूप से देशेषिक दर्शन के द्रव्य आदि पदार्थों का निरूपण किया गया है। और उसके 'बुद्धि' नामक पदार्थ के अन्तर्गत न्याय के प्रमाणादि पदार्थों का निरूपण किया गया है। यहाँ 'अर्थ नामक प्रमेय के अन्तर्गत वैशेषिक दर्शन के अभिमत पदार्थों का निरूपण आरम्भ करते हैं।

अर्थ [से वैशेषिकोक्त द्रव्यादि] छः पदार्थ [गृहीत होते] हैं। और वह १ द्रव्य, २ गुरा, ३ कर्म, ४ सामान्य, ५ विशेष और ६ समवाय हैं। [न्याय में प्रमाणाद्यो यदाप्यत्रैवान्तर्भवन्ति तथापि प्रयोजनवशाद् भेदेन कीर्तनम्।

प्रतिपादित] प्रमाणादि [पदार्थ]यद्यपि इन [वैदेपिकोक्त पदार्थों में ही अन्तर्भूत हो जाते हैं फिर भी प्रयोजन वश [उनका] अलग कथन किया है। प्रमाणादि के प्रतिपादन का प्रयोजन—

न्याय दर्शन के वात्स्यायन भाष्य में भी इस प्रश्न की उठाया गया है कि प्रमाण आदि सब पदाधों का अन्तर्भाव केवल एक प्रमेय पदार्थ के अन्तर्गत ही हो सकता है फिर न्याय में सोलह पदार्थों का निरूपण वर्थों किया गया है। इसका समाधान करते हुए भाष्यकार ने यह स्वीकार किया है कि उनका अन्तर्भाव प्रमेय में हो। सकता है। फिर भी उनके अलग प्रतिपादन। करने का विशेष प्रयोजन होने से उनका अलग प्रतिपादन किया है। विशेष प्रयोजन यह है कि 'औन्ची चिकी प्रयी चार्ता दण्डनीतिश्र शाश्वती' इस वचन के अनुसार 'आन्वीतिकी' अर्थात न्यायविद्या, 'त्रयी' अर्थात् वेद विद्या, वार्ता अर्थात् शिल्प वाणिज्य आदि और 'दण्डनीति' अर्थात् राजशास्त्र, यह चार प्रकार की अलग अलग विद्याएँ संसार के करयाण के लिए मानी गई हैं। वैसे तो इन सबका भी प्रमेय में अन्तर्भाव हो सकता है। परन्तु हुनका अलग निरूपण किए विना उनका प्रयोजन सिद्ध नहीं हो सकता है। इसी प्रकार प्रामाणादि पदार्थ, न्याय विद्या के प्रधान अह हैं। न्याय विद्या उन प्रमाणादि पदार्थों के ऊपर ही अवलभ्यत है। उनके निरूपण के यिना न्याय विद्या का निरूपण नहीं हो सकता है। अन्यथा यदि प्रमाण आदि पदार्थों का निरूपण न्याय में न किया जाय तो न्याय विद्या भी उपनिपदी के समान केवल अध्यातम विद्या मात्र रह जायगी। अतएव न्याय विद्या के स्वतंत्र स्वरूप की रहा के लिए ही इन पदार्थी का अलग निरूपण किया है। भाष्यकार लिखते हैं—

तत्र संरायादीनां पृष्यवचनमन्धंकम् । संरायादयो यथासम्भवं प्रमारोपु
प्रमेथेषु चान्तभंवन्तो न व्यतिरिच्यन्त इति । सत्यमेतत्, इमास्तु चतन्नो विद्याः
पृष्यग्प्रस्पानाः प्राराभृतामनुष्रहायोपदिव्यन्ते । यासां चतुर्थीयमान्वीक्षिको न्यायविद्या । तस्याः पृष्यग्प्रस्पानाः संरायादयः पदार्थाः । तेषां पृष्यग् यचनमन्तरेगाप्यारमिष्णामात्रमियं स्यात् यपोषनिषदः । तस्मात् संरायादिनिः पदार्थः
पृष्यग् प्रस्थाप्यते ।

रम उन्हरण का भावार्थ ऊपर दिया जा चुका है। इसी भाष्य के आधार पर पहीं वेशव मिश्र ने 'नधापि भयोजनवदााट् भेदेन कीर्ननम्' यह पंकि दियी

१ न्यायदर्शनम् १, १, १। । २ न्यायदर्शन वास्त्यायन भाष्य १, १, १।

तत्र समवायिकारणं द्रव्यम् । गुणाश्रयो वा । तानि च द्रव्याणि पृथिव्यप्तेजोवाय्व।काशकालदिगात्ममनांसि नवेव ।

है। तर्कभाषा के किन्हीं टीकाकारों ने 'प्रमाणादीनां सान्तान्तिःश्रेयसाङ्गत्वविवन्तया प्राधान्येन कीर्तनम्' अर्थात् प्रमाण आदि के सान्तात् निःश्रेयस का साधन होने से उनका विशेष रूप से अलग कीर्तन किया गया है। इस प्रकार की व्याख्या की है।

द्रव्य निरूपण—

उन [द्रव्यादि पदार्थों] में [जो] समवायिकारण [होता है वह] द्रव्य [होता] है [यह द्रव्य का लक्षण है ।] अथवा [जो] गुणों का आश्रय [होता] है [वह द्रव्य है यह द्रव्य का लक्षण है] । वह द्रव्य १ पृथिवी, २ जल, ३ अग्नि, ४ वायु, ५ आकाश [यह पञ्चभूत कहलाते हैं] ६ काल, ७ दिक्, ६ आत्मा और ९ मन यह नौ ही हैं ।

भीमांसकाभिमत द्रव्य---

'नवैव द्रव्याणि' इस 'एवकार' के प्रयोग से प्रन्थकार नौ से अधिक द्रव्यों का व्यवच्छेद करते हैं। यह अधिक संख्या का निषेध सुख्यतः मीमांसकों के 'तमः' पदार्थ के खण्डन के लिए किया गया है। मीमांसक इन नौ द्रव्यों के अतिरिक्त 'तमः' अर्थात् अन्धकार को भी दशम द्रव्य मानते हैं। उनका कथन है कि—

> तमः खलु चलन्नीलं परापरविभागवत् । प्रसिद्धद्रव्यवैधर्म्यान्नवभ्यो भेत्तुमर्हति ॥

अर्थात तम में चलन किया, नील रूप, परत्व, अपरत्व, विभाग आदि गुण रहते हैं इसलिए उसको द्रन्य मानना चाहिए। और उसका अन्तर्भाव पृथिवी आदि द्रन्यों में नहीं हो सकता है इसलिए उसे इन नौ द्रन्यों से भिन्न दसवां द्रन्य मानना चाहिए। 'नीलं तमश्चलति' यह प्रतीति होती है। इस प्रतीति से तम में नील गुण और चलन किया सिद्ध हैं। गुणाश्रय तथा किया का आश्रय द्रन्य ही होता है इसलिए 'तम' का द्रन्यत्व सिद्ध है। और उस 'तम' में गन्धगुण नहीं रहता है इसलिए वह पृथिवी के अन्तर्गत नहीं हो सकता है। उसमें नील रूप रहता है इसलिए जल, वायु, आकाश, अग्नि, काल, दिक्, आस्मा आदि में अन्तर्भूत नहीं हो सकता है क्योंकि इनमें से किसी में नील रूप नहीं रहता है। जल का रूप अभास्वर शुक्ल, और अग्नि का रूप भास्वर शुक्ल है नीला नहीं। शेप वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन इन

एः द्रव्यों में किसी प्रकार का रूप नहीं रहता है और तम में नील रूप रहना है इसलिए तम का अन्तर्भाव इन नौ द्रव्यों में नहीं हो सकता है। इसलिए तम को नौ द्रव्यों से भिन्न दशम द्रव्य मानना चाहिए। यह मीमांसकों का अभिप्राय है।

नेयायिक मत से तम के दृष्यत्व का खण्डन-

इसके उत्तर में नैयायिकों का कहना यह है कि-

आवश्यकतेजोऽभावेनोपपत्ती द्रव्यान्तरकल्पनाया अन्याय्यस्यात् । रूप-यत्ताप्रतीतिग्तु अमरूपा । कर्मवत्ता प्रतीतिरपि आलोकापसरणीपाधिकी आन्ति-रेय । तमोऽतिरिक्तग्येऽनन्तायययादिकल्पनागौरवञ्च स्यात् ।

आवर्यक तेजोऽभाव से ही तम का उपपादन हो जाने से उसकी अलग पदार्थ मानना उचित नहीं है। अर्थात् तेजः पदार्थमाना ही है। उसके अनित्य होने से उसका अभाव मानना भी आवश्यक है। उस तेजोऽभाव का नाम ही तम है। इस प्रकार तेजोऽभाव से ही तम का काम निकल जाता है इसिटिए तम को अलग दृष्य मानने की आवश्यदता नहीं है। फिर उसकी द्रध्य मिद्र धरने के लिए जो नीलरूप गुण का और चलन रूप किया का षाध्रय उसको वटा जाता है यह भी ठीक नहीं है। यह दोनों प्रतीतियां यन्तुतः भ्रम हैं। तम में नील रूप की प्रतीति उसी प्रकार भ्रम है जिस प्रकार आकाश में नील रूप की प्रतीति । आकाश वस्तुतः निराकार धनपय रूप रहित है। फिर भी स्वच्छ आकाश को देख कर 'नीलं नभः' एस प्रकार की प्रतीति तथा व्यवहार होता है। परन्तु आकाश के गाँछरूप होने से इस प्रतीति को अस मानने के अतिरक्ति और कोई मार्ग नहीं है। इसिंखिये जिस प्रकार आकाश में 'नीर्छ नभः' यह नीरुरूपवत्ता प्रतीति आन्त है। उसी प्रदार 'नीलं तसः' यह प्रतीति भी आन्त है। रही चलन किया की प्रतीति वह भी औपचारिक होने से आन्ति ही है। जहां 'तमधलति' ऐसी प्रतीति होती है यहाँ चन्तुतः तम नहीं चलता है, अपितु प्रपास अथवा आवरक द्रव्य चलता है। उसके चलने से जो तेजका भाग कायरण में का जाना है, जहां जहां तेज नहीं पहुँच पाना है पहीं नेजोंडभाव पाला स्थल चलता हुआ प्रनीत होता है। हमलिए तम में गति धी प्रतीति भी स्थानित रूप ही है। अत्युच तम की द्रव्य निद् परने षाते दोनों हेतुओं के अस रूप होने से नस इच्य नहीं है। यह नैयाविष्टी का लागय है। तम के इस मध्याय के माण्डन की चर्चा स्थाय तथा बेरोविट दोनी १ म्याय सिद्धान्त सुकावली प्र० स्व० ।

पृथिच्यादि द्रव्याणि ।

तत्र पृथिवीत्वसामान्यवती पृथिवी काठिन्यकोमलत्वाद्यवयव-संयोगविशेषेण युक्ता । व्राण-शरीर-मृत्पिण्ड-पापाण-वृक्षादिक्तपा। रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-संख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभाग-परत्व-अपर-त्व-गुरुत्व-द्रवत्व-संस्कारवती। सा च द्विविधा, नित्याऽनित्या च । नित्या परमाणुरूपा। अनित्या च कार्यक्रपा। द्विविधायाः पृथिव्या रूप-दर्शनों मं हुई है। न्याय दर्शन में साध्यतम हेत्वाभास का निरूपण करते हुए भाष्यकार ने छिखा है—

'द्रन्यं छायेति साध्यं, गतिमत्वादिति हेतुः । साध्येनाविदिष्टः साधनी-यत्वात् साध्यसमः । अयमण्यसिद्धत्वात् साध्यवत्प्रज्ञापियतन्यः । साध्यं तावदे-तत् किं पुरुपवच्छायापि गच्छति, आहोस्विदावरकद्रव्ये संसर्पति, आवरणस-न्तानादसन्निधिसन्तानोऽयं तेजसो गृद्यते हति । सर्पता खलु द्रन्येण यो यस्ते-जोभाग आवियते तस्य तस्यासन्निधिरेव अविच्छिन्नो गृद्यते इति । आवरणन्तु प्राप्तिप्रतिपेधः ।

यहां 'तम' शब्द का प्रयोग न करके 'छाया' शब्द का प्रयोग किया है। तेजोऽभाव का ही नाम तम या छाया है। उस छाया में गित नहीं रहती है अपितु आवरक द्रव्य में गित होने से जहां जहां तेज का अभाव होता जाता है वहां छाया चलती प्रतीत होती है यह सिद्ध किया है। इसी विषय की चर्ची वैशेषिक दर्शन के पद्धम अध्याय के द्वितीय आहिक के निम्न दो सूत्रों में की गई है—

द्रव्यगुणकर्मनिष्पत्तिवैधर्मादभावस्तमः ॥ १९॥ तेजसो द्रव्यान्तरेणावरणाच ॥ २०॥

पृथिवी निरूपण--

उन [पृथिवी आदि नौ द्रव्यों] में [से] पृथिवीत्व जाति [सामान्य] से युक्त पृथिवी [कहलाती] है। [वह] कठोर [लोहा पत्थर आदि में] और कोमल [रूई घूल आदि में] आदि अवयव संयोग विशेष से मुक्त [होती] है। वह शरीर, इन्द्रिय और विषय भेद से तीन प्रकार की होती है।] झाण [इन्द्रिय] शरीर [मनुष्य आदि का] और मिट्टी का पिएड पत्थर वृक्ष आदि [विषय] रूप [तीन भेद वाली] है। १ रूप, २ रस, ३ गन्ध, ४ स्पर्श, ५ संख्या, ६ परिमाण, ७ पृथक्तव, ५ संयोग, ९ विभाग, १० परत्व, ११ अपरत्व, १२ गुरुत्व, १३ द्रवत्व, १४ संस्कार [इन चौदह गुणों से] युक्त है।

१ न्याय दुर्शन वात्स्यायनं भाष्य १, २, ४९ । २ वैशेषिक दुर्शन ५, २, १९-२० ।

रस-गन्ध-स्पर्शा अनित्याः पाकजाश्च । पाकस्तु तेजः संयोगः, तेन षृधिव्याः पूर्व रूपादयो नश्यन्त्यन्ये जन्यन्त इति पाकजाः ।

वह दो प्रकार की है नित्य बीर बनित्य। नित्य परमाणु हप बीर बनित्य कार्यहप [पृथियी] है। [नित्य बीर बनित्य] दोनों प्रकार की पृथिवी के हप, रस, गन्य, स्पर्थं, [यह चारों गुएा] बनित्य बीर पाकज [हो] होते हैं। [पाकज में] पाक [शब्द का अर्थ] तो तेजःसामान्य [अग्नि सामान्य] का संयोग है। उस [तेज अर्थांत् अग्नि] के संयोग से पृथिवी [पाधिव घट बादि] के पूर्व [दयाम] हप बादि [कच्चे घड़े का व्याम हप, विरोध प्रकार का रस, गन्य तथा स्पर्धं] नष्ट हो जाते हैं और [उनके स्थान पर रक्त हप, कठोर स्पर्धं, विरोध प्रकार का रस बीर गन्य, बादि] दूसरे [गुएा] उत्पन्न हो जाते हैं। [इसीलिए पाक अर्थात् अगि संयोग से उत्पन्न होने के कारए। यह 'पाकज' गुए। कहनाते हैं]।

द्विषयं च पाकजोरपत्ती विभागे च विभागजे। यस्य न स्त्रिटिता पुद्धिस्तं वै वैद्रोपिकं विदुः॥ पाकजोरपत्ति—

इन तीन विषयों में से पावजीरपत्ति भी एक विषय है। इसिटए उसकी रीक तरह से समझ होना चाहिए। पृथ्वी में रहने वाले रूप, रस, गन्ध तथा रपर्स यह चार ही गुण 'पाकज' अर्थात् अग्नि संयोग से उत्पन्न माने जाते हैं। बर्धा फल हरा होता है पक बर यह पीला या लाल आदि हो जाता है। कर्ष्य फल के रूप, रस, गन्ध तथा रपर्स से पके फल के रूप, रस, गन्ध तथा न्यर्स सब ही भिन्न होने हैं। फलों के पक्षने का कारण गर्भी अथवा खेलासंयोग हैं। है यह रप्त हैं। अत्तप्त पक्षे फल में जो विशेष रूप, रस, गन्ध तथा रपर्स

१ सर्दर्शनसंद्रह ५० २३० १

होते हैं वे पाक अर्थात् तेजःसंयोग से ही उत्पन्न होते हैं। उनके पहिले रूप, रस आदि नष्ट होकर पाक से उनमें नए रूप, रस आदि उत्पन्न होते हैं। इसलिए वे सब 'पाकज' कहलाते हैं। यह 'पाकज' गुण केवल पृथ्वी में ही रहते हैं अन्यत्र नहीं। यह 'पाकज' पद की साधारण न्याख्या हुई। 'पीलूपाक' तथा 'पिटरपाक'—

कच्चा घड़ा जब 'अवाँ' में पकाया जाता है तब उसका रयाम रूप नष्ट होकर अग्नि संयोग से उसमें रक्त रूप उत्पन्न हो जाता है। इसिलए घट के रूप आदि चारों गुण 'पाकज' गुण हैं। परन्तु रयामरूप नष्ट होकर रक्त रूप की उत्पत्ति किस प्रकार होती है उसकी प्रक्रिया में न्याय तथा वैशेषिक दर्शन में थोड़ा मेद पाया जाता है। और इस विषय में दोनों के सिद्धान्त अलग अलग नाम से प्रसिद्ध हैं। पाकजोत्पति के विषय में वैशेषिक दर्शन का सिद्धान्त 'पील्ल्पाक' कहलाता है। 'पील्ल्' शब्द का अर्थ परमाणुओं का पाक होता है। 'पाकज' रूप रस आदि गुण परमाणुओं में पैदा होते है। पिण्ड रूप घटादि में नहीं। इसके विपरीत नैयायियों के सिद्धान्त में पाकज गुणों की उत्पत्ति परमाणुओं में नहीं अपितु घट के सम्पूर्ण 'पिण्ड' में होती है। इसिल्ए न्याय का सिद्धान्त 'पिटरपाक' नाम से प्रसिद्ध है। 'पिटर' शब्द का अर्थ है पिण्ड अर्थात् न्याय के मत में पाक परमाणुओं का नहीं किन्तु सम्पूर्ण घट पिण्ड का होता है। इसिल्ए न्याय के सिद्धान्त को 'पिटरपाक' कहते हैं।

वैशेषिक दर्शन के पीलुपाक' सिद्धान्त के अनुसार 'पाकज' गुण परमाणुओं में उत्पन्न होते हैं अविभक्त पूर्ण घट में नहीं। घड़े के परमाणुओं में श्याम रूप का नाश होकर रक्त रूप की उत्पत्ति हो सके इसके लिए प्रत्येक परमाणु के बीच अग्नि का प्रवेश आवश्यक है। अत्युव वैशेषिक की प्रक्रिया में पक्ते समय घड़े के परमाणुओं के घटारम्भक संयोग का नाश होकर उसके परमाणु अलग अलग हो जाते हैं। तब उन विभक्त परमाणुओं में श्याम रूप का नाश होकर नए रक्त रूप की उत्पत्ति होती है। और फिर वह रक्त परमाणु मिलकर घट को पुनः निर्मित करते हैं। इस प्रक्रिया के अनुसार घड़े के पक्ते समय 'आँवाँ' के भीतर एक बार कच्चे घड़े के सब परमाणु अलग अलग हो जाते हैं। अर्थात् घट का नाश हो जाता है। फिर उन विभक्त परमाणुओं में 'पाकज' रक्त रूप की उत्पत्ति हो जानेके बाद, प्राणियों

के अहा के द्वारा फिर उन रक्त परमाणुओं के संयोग से रक्त घट की उत्पति
होती है। इसी का नाम 'पील्र्याक' अर्थात् परमाणुओं का पाक है। इस
पिट्रान्न में जो घड़े का नाम और उत्पित्त मानी है उसका अर्थ केवल हनना
ही है कि जब घड़ा अग्नि में रम्या जाता है तब उसके परमाणुओं के बीच किसी
प्रकार का अन्तर नहीं होना है, वह एक दूसरे से बिल्कुल संयुक्त होते हैं।
परम्नु जब उनके बीच अग्नि का प्रवेश होता है, तो उनमें कुछ धोड़ा सा
अन्तर हो जाता है जिसके कारण उनके बीच अग्नि को प्रवेश करने का अवसर
मिल जाता है। इसी अन्तर या विभाग को घट का नाश कहा जा सकता है।
और रक्त रूप उत्पन्न होने के बाद घड़े के उन्हें होते समय जैसे जैसे अग्नि
उनके बीच में निकलता जाता है वह परमाणु फिर पूर्ववत् मिलते जाते हैं।
इसी पुनः संयोग के द्वारा घट का पुनर्निर्माण होता है। यही वैशेषिक दर्शन की
'पीलुपाक' की प्रक्रिया है। इस 'पीलुपाक' सिद्रान्त का उपपादन वैशेषिक
दर्शन के प्रशरतपाद भाष्य में इस प्रकार किया गया है—

पाधिवपरमाणुरुपादीनां पाकजोत्पत्तिविधानम् । घटादेशमद्भव्यस्यागिनना सम्बद्धस्याग्यभिधानाकोदनाद्वा तदारम्भकेष्वणुषु कर्माव्युत्पधन्ते । तेम्यो विभागाः, विभागेश्यः संयोगिवनाद्याः, संयोगिवनादाम्भकेष्वणुषु कर्माव्युत्यं विनदयति । तिमन् विभागेश्यः संयोगिवनाद्याः, संयोगिवनाद्योभ्याच्छवामादीनां विनाद्यः । पुनरन्यस्मा-विनष्टे स्वतस्योगादीष्णयापेद्यात् पाकजा जायस्ते । तदनन्तरं भोगिनामद्भव्यपेद्याद्यमा-वृत्तमंयोगात् पायजेष्वणुषु कर्मोत्पत्ती तेषां परस्परसंयोगात् द्वपणुकादिक्रमेण कार्यद्वत्यसुष्पधने । तत्र च कारणगुणक्रमेण रूपाद्युत्पत्तिः ।

न च कार्यद्वष्य एव स्वाधुत्पत्तिविनाशो वा सम्भवति, सर्वावयवेषु अन्त-चीहरूच पर्तमानस्याग्निना व्याप्यभावात् । शणुप्रवेशाद्यि च व्याप्तिनं सम्भवति, कार्यद्वष्पविनाशादिनि ।

एन दोनों अनुच्छेदों में से पिछले अनुष्टेप्द में 'पीलपाक' के अनुमार पायलोग्पित यी प्रक्रिया दिग्याई है और दूसरे अनुच्छेद में न्याय दर्शन के 'पिटरपावचाद' या गण्डन कियाई। कार्यहम्य अर्थात् घट के दिण्ड में ही पात्र ज रूप लादि मुली का उपपित और जिनाश सम्भव नहीं है। वर्षोक्ति यदि घट का विण्ड अर्थन में लों का रूपों चना रहे, तो उसके भीतर के अवयर्षों में लिए का प्रदेश नहीं हो सबेना इसिएए भीतर के अवयव रक्त नहीं होने चाहिए। परन्तु घड़े के सप्दर्व की नोहने पर उसके भीतर के अवयद्य भी हाल दिन्हाई देते

[।] हरीविक दुर्तम, महास्त्रवाद मान्य पृ०-४६-६०।

अप्त्वसामान्ययुक्ता आपः । रसनेन्द्रियशरीरसरित्समुद्रहिमकरका-दिरूपाः। गन्धवर्जस्नेह्युक्तपूर्वोक्तगुणवत्यः।नित्या अनित्याश्च । नित्यानां रूपाद्यो नित्या एव । अनित्यानां रूपाद्योऽनित्या एव ।

हैं। घड़े के अविकल रूप में बने रहने से भीतर के अवयवों में अग्नि का सम्बन्ध नहीं हो सकता है। इसलिए उसमें श्याम रूप का नाश और रक्त रूप की उत्पत्ति भी नहीं हो सकती है। यदि यह कहा जाय कि परमाणुओं के भीतर अग्नि का प्रवेश हो जाने से घट में ही पाकज गुणों की उत्पत्ति हो सकती है, तो 'पीलूपाकवादी' इसी को घटादि कार्य द्रव्य का नाश कहता है। क्यों कि पहिले से घट के परमाणुओं में तिनक भी अन्तर या अवकाश नहीं है। वाद में अग्नि का संयोग होने पर अग्नि के ताप से प्रत्येक वस्तु फैलती है, विज्ञान के इस सिद्धान्त के अनुसार घटादि के अवयवों में भी फैलाव होता है अर्थात् उसके संयुक्त परमाणुओं में थोड़ा सा विभाग हो जाता है। 'पीलूपाकवादी' वैशेषिक इस से ही द्रव्यारम्भक संयोग का नाश, और उसके कारण, घट आदि द्रव्य का नाश मान लेता है।

न्याय का पिठरपाक-

पाक के पूर्व, घट के परमाणुओं में इतना अन्तर नहीं रहता है कि उनके भीतर अग्नि प्रवेश कर सके। जब अग्नि के संयोग से वह परमाण इतने विभक्त हो जाते हैं कि उनमें अग्नि को प्रवेश करने का अवसर मिल जाता है तो वैशेषिक मत में घट के अवयवों का यह विभाग ही घट का विनाश कहलाता है। इसलिए 'पिठर' अर्थात पिण्ड में नहीं, अपितु 'पीलू' अर्थात परमाणु में ही पाक होता है। यही वैशेषिक का 'पीलूपाक' सिद्धान्त हुआ।

परन्तु 'पिठरपाकवादी' नैयायिक परमाणुओं के बीच अग्नि का प्रवेश मानने पर भी उसे द्रव्य का नाश नहीं कहता है। उसे द्रव्यनाश कहने से उत्पत्ति और विनाश की प्रक्रिया का गौरव व्यर्थ ही मानना होता है। अतः वह 'पिठर' अर्थात् 'पिण्ड' में ही पाक मानता है। यही इन दोनों का भेद है। आपो निरूपण—

अप्त जाति से युक्त आप् [जल] है। रसनेन्द्रिय, [वरुणलोक में प्रसिद्ध जलीय] शरीर, और सिरत्, समुद्र, हिम [वर्फ] और ओला आदि रूप [विषय] है। [पृथिवी के जो १४ गुण गिनाए थे उनमें से गन्ध को हटा कर उसके स्थान पर स्नेह को रख देने से] गन्ध रहित और स्नेह युक्त पूर्वोक्त चौदह गुणों [अर्थात् १ रूप २ रस, ३ स्नेह, ४ स्पर्श, ५ संख्या, ६ परिमाण, ७ पृथक्तव, ५ संयोग, ९ विभाग, १० परत्व, ११ अपरत्व, १२ गुरुत्व, १३ द्रवत्व

नेजन्वसामान्ययम् नेजः । चक्षुःशरीरसवितृसुवर्णविद्विवृदादिन् प्रभेदम् । रूप-रूपर्श-संख्या-परिमाण-पृथक्त्य-संयोग-विभाग-परत्याऽप-रत्य-द्रबन्ध-संस्कारयम् । नित्यमनित्यज्ञ पूर्वणम् । तक्षनुविधम् ।

१ उद्भृतरुपरुपर्यशं । २ अनुद्भृतन्यपरुपर्यम् । ३ अनुद्भृतरूप-श्रीर १४ नंश्यार] ने मुक्त हैं । [यह] नित्य श्रीर शनित्य [यो प्रकार के] है । [नित्य परमाणु एप श्रीर श्रीनत्य कार्य एप होते हैं]। नित्य [श्रमीन् परमाणु एप] के रापादि गुण् नित्य हो [होते] हैं श्रीर शनित्य [कार्य एव जलों] के रापादि गुण् [भी] शनित्य हो होते हैं । सेत्रोनिरुपण—

वेजन्य [अक्षर्य] नामान्य से युक्त तेज [होता] है। [यह भी गरीर, दिन्य अंश विषय भेद ने ती। प्रकार का होता है।] चयु [इन्द्रिय], धरीर [सूर्येलोज-प्रांतियों के अरीर तैजत धरीर होते हैं] और मूर्ये, नुपर्ये, अधि, विद्युत अपि [विषय १५] भेदों से युक्त होता है। १ गर, २ स्वर्धे, ३ मंट्या, ४ परिमाण, ४ पृथयत्य, ६ संयोग, ७ विभाग, = परत्य, ९ लपरत्य, १० इनस्य, ११ संस्कार [एन म्यारह गुर्फों] ने युक्त होता है। [वह भी पृतिबी आदि के समान] नित्य और जनित्य पूर्वेवत् होता है। [बर्षांत् परमाणु एप अपि नित्य और कार्य भप अपि अनित्य होता है। [वह चार प्रकार का होता है।

ध उस्त धारपर्छ | जिसमें अभिका भास्तर शुक्त एवं और उपण स्वर्ध पोनों उस्त अपन्ति प्रत्यक्ष के पोग्य हैं। जैसे नूर्य आदि अपना अभि आदि। इन पोनों में अभिका भास्तर शुक्त एवं और उनका उपण-सार्ध दोनों उद्भृत अपना प्रत्यक्ष अनुभव के पोग्य हैं]

मुद्भूतस्पर्शम् । ४ उद्भूतरूपमनुद्भूतस्पर्शक्चेति । उद्भूतरूपस्पर्शं यथा सौरादितेजः पिण्डीभूतं तेजो वहचादिकम् ।

४ उद्भूतरूप और अनुद्भूतस्पर्श जिसे प्रदीपप्रभामगडल । प्रदीप का प्रकाश तो बहुत दूर से दिखाई देता है अतएव उसका भास्वर शृक्ल रूप तो उद्भूत है परन्तु उष्ण स्पर्श अनुभव में न आने से अनुद्भूत है।]

[आगे ग्रन्थकार इन चारों भेदों के उदाहररा देते हैं।]

१ उद्भूतरूपस्पर्श [तेज का उदाहर्गा] जैसे सूर्य आदि का तेज अथवा पुकीकृत अग्न आदि । [इनका भास्वरशुक्ल रूप और उप्ण स्पर्ध दोनों उद्भूत अर्थात् अनुभव योग्य हैं]

सुवर्ण का तेजस्त्व--

तेज के विषय-रूप में 'सवितृसुवर्णविह्नविद्युदादिप्रभेदम्' कह कर तेज या अग्नि के जो चार भेद दिखळाए हैं उनमें 'सुवर्ण' भी एक है। मीमांसक लोग सुवर्ण को पृथिवी आदि नौ द्रव्यों से भिन्न अलग द्रव्य मानते हैं। आधुनिक वैज्ञानिक भी सुवर्ण को एक अलग तत्त्व स्वीकार करते हैं। परन्तु न्याय और वैशेषिक में सुवर्ण को तेज के अन्तर्गत माना है। अर्थात् वह तेज का विशेष भेद है। सुवर्ण को तैजस पदार्थ मानने में उनकी युक्ति यह है कि शुद्ध सुवर्ण को किसी ताप मान तक गरम किया जाय वह जल आदि के समान वाष्प आदि के रूप में उड़ेगा नहीं बना ही रहेगा। इसलिए वह तेजोरूप अथवा तैजस पदार्थ है। उनका अनुमान वाक्य इस प्रकार वनता है। 'सुवर्ण तैजसम् असति प्रतिबन्धके अत्यन्तानलसंयोगे सत्यप्यनुच्छिद्यमानजन्यद्र-वत्वात् यन्नैवं तन्नैवं यथा पृथिवी'। अर्थात् प्रतिवन्धक के अभाव में अत्यन्ता-नळ संयोग होने पर भी अनुच्छिद्यमानजन्य द्रवत्व युक्त होने से सुवर्ण तैजस है। आयुर्वेद में सुवर्ण को भस्म करने की विधियां दी हैं परन्तु वह औषधादि प्रतिबन्धक का योग होता ही है। द्रवत्व प्रतिबन्धक किसी औषधादि के प्रयोग के विना शुद्ध सुवर्ण का द्रवत्व किसी भी तापमान पर नष्ट नहीं होता। इसलिए सुवर्ण तैजस द्रन्य है। यह नैयायिकों का मत है। स्वर्ण का पञ्चम प्रकारत्व-

अव प्रश्न यह होता है कि सुवर्ण यदि तैजस द्रव्य है तो उसमें तेज का भारवर शुक्ल रूप और उप्णस्पर्श अनुभव क्यों नहीं होता ! सुवर्ण का रूप, भारवर शुक्ल के स्थान पर पीत, और उसका स्पर्श उप्णके स्थान पर अनुष्णाशीत क्यों उपलब्ध होता है ? इसलिए नैयायिकों ने सुवर्ण को 'उद्भूताभिभूतरुपस्पर्श'

सुवर्णन्तु उद्भृताभिभृत्रहपस्यशेष् । तद्नुद्भृत्रहपस्वेऽचासुपं रणात्, अनुद्रभृतस्परीत्रे त्यचा न गृह्येत् । अभिभवन्तु वलवत्त्रज्ञाती-वेन पार्थिवत्येण रपरीन च रहाः ।

अन्द्रभृतस्यस्पर्यं तेज्यं यथा चानुरिन्द्रियम् । अनुद्रभृतस्य-गृद्रभृतस्यसं यथा तप्रवारित्यं तेजः । उद्भृतस्यमनुद्रभृतस्यसं यथा प्रशेषप्रभागण्डनम् ।

माना है। अयांत् उनके उप्णन्यमं और भाष्यर हुक रन्य है। इसलिये उसमें प्राप्त पार्थित रूप तथा र्यमं ने अभिमृत कर दिया है। इसलिये उसमें प्राप्त की रामुणाणांगन्यमं प्रतीत होता है। इसमें रूप अथवा रूपमं में ने ियो यो भी अनुद्धत नहीं मान सकते हैं वसोंकि रूप के अनुद्धत होने पर उपका प्राप्त प्रत्या ने इसका प्राप्त प्राप्त न होता और र्यमं के अनुद्धत होने पर विषय में उसका प्राप्त प्रम्मय नहीं होता। इसिंग् रूप तथा र्यमं के अनुद्धत्व के आधार पर तेन के जो पार भेद उपर दिवाल हैं उन वारों के निम्न सुर्ण एक अवग ही प्राप्त भेद उपर दिवाल हैं उन वारों के निम्न सुर्ण एक अवग ही प्राप्त भेद उपर दिवाल हैं है। यही बान अभी कहने हैं।

वायुत्वाभिसम्बन्धवान् वायुः। त्विगिन्द्रियप्राणवातादिप्रभेदः। स्पर्श-संख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभाग-परत्व-अपरत्व-वेगवान्। स च स्पर्शाद्यन्तमेयः। तथाहि योऽयं वायो वाति, अनुष्णाशीतस्पर्श उपलभ्यते स गुणत्वाद् गुणिनमन्तरेणानुपपद्यमानो गुणिनमनुमापयित। गुणी च वायुरेव । पृथिवयाद्यनुपलद्धेः । वायुपृथिवीव्यतिरेकेण अनुष्णाशीत-स्पर्शाभावात्। स च द्विविधो नित्याऽनित्यभेदात्। नित्यः परमाणुक्त्यो वायुः, अनित्यः कार्यस्प एव।

वायु-निरूपण---

वायुत्व जाति के सम्बन्ध से युक्त वायु [कहलाता] है। त्विगिन्द्रिय, प्राण, तथा वात आदि [विषय] भेद से युक्त है। १ स्पर्श, २ संख्या, ३ पिरमाण, ४ पृथक्त्व, ५ संयोग, ६ विभाग, ७ परत्व, ६ अपरत्व और ९ वेग [इन नी गुणों] से युक्त है। और वह स्पर्शादि से अनुमेय है। जैसे कि वायु के चलने पर जो यह अनुष्णा अशीत स्पर्श प्रतीत होता है वह गुणा होने से गुणी के विना अनुपपद्यमान होकर गुणी का अनुमान कराता है। और [वह] गुणो वायु ही है। [अनुष्णाशीतस्पर्श के अनुभव के स्थल में] पृथिवी आदि की उपलब्धि न होने से। पृथिवी और वायु के विना अनुष्णाशीत स्पर्श का अभाव होने से। [हवा चलते समय जो स्पर्श का अनुभव होता है उसका आश्रय वायु ही है]। और वह नित्य तथा अनित्य भेद से दो प्रकार का होता है। परमाणु रूप वायु नित्य है और कार्यरूप वायु अनित्य है।

अर्थात् नौ द्रव्यों में से १ आकाश, २ काल, ३ दिक्, ४ आत्मा, और ५ मन इन पांच द्रव्यों में तो स्पर्श रहता ही नहीं है। इसिलए १ पृथ्वी, २ जल, ३ वायु और ४ अिश इन चार द्रव्यों में ही स्पर्श रहता है। उन में भी अिश का स्पर्श उण्ण और जल का स्पर्श शीत होता है। पृथ्वी और वायु इन दोनों का अनुष्ण—अशीत स्पर्श होता है। वायु के चलने पर जो अनुष्णाश्चीत स्पर्श अनुभव होता है वह अनुमान होता है। इस प्रकार परिशेषानुमान से वायु की सिद्धि होती है।

स्थूल भूतों की उत्पत्ति का क्रम-

इस प्रकार १ पृथ्वी, २ अप, ३ तेज और ४ वायु इन चार द्रव्यों का निरू-पण हो गया। आगे उनकी उत्पत्ति तथा विनाश का क्रम कहते हैं। न्याय और वैशेषिक के मत में सबसे सूचम और नित्य प्राकृतिक तन्व परमाणु है।

कार्यद्रव्याणामुत्पितिविनासकमः नत्र एथिव्यादीनां चनुर्णो कार्यद्रव्याणामुखनिविनासकमः कण्यते इयोः परमाण्येः क्रियया संयोगे सनि हथागुरुमुपयते । नस्य परमाण् समर्थायकारणं, नस्तं वंगिऽलमयायिकारणम् अद्यष्टादि निमित्तकारणम् । सने। हराणुकानां ज्ञाणां कियया संयोगे सनि च्याणुकमुत्पयने । सस्य द बणुकानि समग्रविकारणं, रोपं पूर्वयन् । एवं व्यगुकेशनुभिधनुरगुकन् । चनुरणुकीरपरं स्थूलनरं स्यूलनरेरपरं स्थूलनसम्। एवं क्रमेण सहाएथियी, महर्त्य आपे। महन् तेजो महाध्य बायुनन्पर्यते । कार्यनना रूपाद्यः स्याध्ययस्यायिकार्णयनेभ्यास्यादिभ्या जायस्य । कारणगुणा हि कार्य-राणानारभन्ते दति स्यायात् ।

इत्थमुत्पन्नस्य रूपादिमतः कार्यद्रव्यस्य घटादेरवयवेषु कपालादिषु नोदनादिभघाताद्वा क्रिया जायते । तया विभागस्तेनावयव्यारम्भक-स्यासमवायिकारणीभूतस्य संयोगस्य नाशः क्रियते, ततः कार्यद्रव्यस्य घटादेरवयविनो नाशः । एतेनावयव्यारम्भकासमवायिकारणनाशे द्रव्यनाशो दर्शितः ।

क्वचित् समवायिकारणनाशे द्रव्यनाशो यथा पूर्वीक्तस्यैव पृथिव्यादेः संहारे सिंह्यहिर्धोर्महेश्वरस्य सिंह्यहिषां जायते । ततो द्वचणुकारम्भकेषु परमागुषु क्रिया, तथा विभागः, ततस्तयोः संयोगनाशे सित द्वचणुकेषु

एक समवायिकारण के नाश से कार्य का नाश और दूसरा असमवायिकारण के नाश से कार्य का नाश। साधारणतः घट आदि कार्यों का नाश उसके असमवायिकारण अर्थात् अवयव-संयोग के विनाश से ही होता है। परन्तु प्रलय काल में संसार का नाश प्रायः समवायिकारण के नाश से होता है। उस समय परमात्मा की संहारेच्छा से विश्व के कारणभूत परमाणुओं में किया उत्पन्न होती है। उससे द्वयणुकों के बनाने वाले संयुक्त परमाणुओं में विभाग, और विभाग से द्वयणुकारम्भक संयोग का नाश हो जाने से द्वयणुकों का नाश तो परमाणु-संयोग रूप असमवायिकारण के नाश से होता है। परन्तु द्वयणुक के बाद जो त्र्यणुक आदि का नाश होता है वह समवायिकारण रूप द्वयणुक आदि के नाश से होता है। इसलिए समवायिकारण और असमवायिकारण के नाश से कार्य का नाश होने से कार्य का नाश की दो प्रकार की प्रक्रियाएँ आगे दिखाते हैं। इनमें पहिले असमवायिकारण के नाश से कार्य नाश से कार्यनाश की प्रक्रिया दिखलाते हैं।

इस प्रकार उत्पन्न हुए रूपादिमान् कार्यद्रव्य घट आदि के अवयव रूप कपाल आदि में नोदन [चेतन-प्रदत्त प्रेरणा] अथवा अभिघात [अचेतन पदार्थ के साथ संघर्ष] से क्रिया उत्पन्न होती है। उस से [संयुक्त कपाल आदि अवयवों में] विभाग [उत्पन्न होता है] उस [विभाग] से अवयवी [घट आदि] के आरम्भक [असमवािय कारण] संयोग का नाश होता है। उससे कार्यद्रव्य घटादि अवयवी का नाश होता है। इस [उदाहरण] से अवयवी [घट आदि] के आरम्भक [कपाल आदि के संयोग रूप] असमवािय कारण के नाश [होने] से द्रव्य का नाश दिखलाया है।

कहीं समवायिकारएं के नाश [होने] से भी द्रव्य का नाश [होता है] जैसे पूर्वोक्त पृथिवी आदि के संहार में ही संहारेच्छुक परमात्मा में संहार की इच्छा उत्पन्न होती है। उससे द्वयणुकों के आरम्भक परमाणुओं में क्रिया, [और] उससे विमाग [उत्पन्न होता है] उस के बाद उन दोनों [परमाणुओं] के संयोग

ननु कार्यद्रव्यारम्भकस्य कार्यद्रव्यत्वाभिचारात् तस्य कथमनारव्य-त्वम् ? उच्यते, अनन्तकार्यपरम्परादोषप्रसङ्गात् । तथा च सत्यनन्त-द्रव्यारव्यत्वाविशेषेण भेक्सर्षपयोरिप तुल्यपरिमाणत्वप्रसङ्गः । तस्माद-नारव्य एव परमाणुः ।

परमाणु है। और वह अनारब्ध [नित्य] ही [होता] है।

[प्रश्न] कार्य [अनित्य] द्रव्य के आरम्भक [कारएा] का अवश्य [अनित्य] कार्य द्रव्य होने का नियम होने से [अनित्य द्वचणुक के उत्पादक] उस [परमाणु] का अनारब्धत्व [नित्यत्व] कैसे [हो सकता] है ?

[उत्तर] कहते हैं। [परमाणु को अनित्य कार्य द्रव्य मानने पर] अनन्त कार्य-परम्परा का दोष आ जाने से। [अर्थात् यदि परमाणु का भी कारण माना जाय तो फिर उसके कारण का भी कारण, फिर उसका भी कारण, इस प्रकार अनन्त कारण और अनन्त कार्य-परम्परा माननी होगी जिसकी कहीं विश्वान्ति नहीं होगी] और वैसा होनेपर [मेरु पर्वत और सरसों के दाना दोनों के] अनन्त अवयवों से निर्मित होने में समानता होने से मेरु [पर्वत] और सरसों [के दाने] का समान परिमाण होने लगेगा। [क्योंकि मेरु के भी अनन्त अवयव हैं और सर्षंप के अनन्त अवयव हैं। इस लिये जब दोनों हो अनन्त अवयवों से वने हैं तो दोनों का परिमाण भी समान मानना चाहिए। परन्तु ऐसा मानना युक्ति विरुद्ध है] इसलिए परमाणु अनारब्ध [नित्य] ही है।

परमाणु को नित्य, अनारब्ध, या अवयवरहित मानने पर तो यह कहा जा सकता है कि सरसों का दाना १०० पचास या किसी परिमित संख्या के परमाणुओं से बना है और मेरु पर्वत उससे अरबों गुना अधिक परमाणुओं से बना है और मेरु पर्वत उससे अरबों गुना अधिक परमाणुओं से बना होने से उनके परिमाण में साम्य प्राप्त नहीं होता है। परन्तु परमाणु के भी अवयव माने तो फिर सर्पप तथा सुमेरु दोनों के अवयवों की धारा कहीं समाप्ति न हो सबेगी। अर्थात् दोनों के ही अनन्त अवयव होंगे इसिकए दोनों के अनन्त अवयवों से निर्मित होने के कारण दोनों का आकार या परिमाण समान मानना होगा। जो कि युक्तिसङ्गत नहीं है। ह्वणुक तथा व्यणुक के अवयवों का नियस—

ह्रयणुक तथा त्र्यणुक के अवयवा का नियस — इस वकार प्रमाण की सन्ता और उसकी

इस प्रकार परमाणु की सत्ता और उसकी नित्यता सिद्ध की। अब यह वतलाते हैं कि दो परमाणुओं से ही द्वयणुक की, और तीन द्वयणुकों से ही एक ज्यणुक की उत्पत्ति होती है ऐसा क्यों मानते हैं ? एक परमाणु से अथवा तीन परमाणुओं से द्वयणुक की उत्पत्ति क्यों नहीं मानते ? इसी प्रकार

द्वचणुकादीनामवयवनियमः

द्वःचणुकं तु द्वाभ्यामेव परमागुभ्यामारभ्यते । एकस्यानारम्भकत्वात्, ज्यादिकल्पनायां प्रमाणाभावात् । ज्यणुकं तु त्रिभिरेव द्वचगुकैरारभ्यते ।

दो द्वयणुकों अथवा चार द्वयणुकों से एक व्यणुक की उत्पत्ति न मान कर तीन ही द्वयणुकों से एक व्यणुक की उत्पत्ति क्यों मानते हैं ? इसका उत्तर यह है कि एक परमाणु से कोई कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता है। और जब दो परमाणुओं से द्वयणुक बन सकता है तव तीन तक क्यों वढ़ा जाय। इसी प्रकार व्यणुक की उत्पत्ति तीन द्वयणुकोंसे मानी है। उसमें भी एक द्वयणुक से कार्यकी उत्पत्ति नहीं हो सकती है। दो द्वचणुकों से यदि न्यणुक की उत्पत्ति माने तो न्यणुक में पाया जाने वाला 'सहत्-परिमाण' उत्पन्न नहीं हो सकता है । क्योंकि 'सहत्-परिमाण' की उत्पत्ति के दो ही कारण हैं। एक 'कारण-सहस्व', और द्सरा 'कारण-बहुत्व।' अर्थात् कार्थ में जो 'महत्-परिमाण' उत्पन्न होता है वह या तो तब उत्पन्न हो सकता है जब कि उसके कारण में 'महत्-परिमाण' हो। अथवा उसके कारण में बहुत संख्या हो। इन दो के अतिरिक्त कार्य में 'सहत्-परिमाण' की उत्पत्ति का और कोई कारण नहीं है। व्यणुक का परिमाण 'महत्-परिमाण' है यह 'महत् परिमाण' तब ही उत्पन्न हो सकता है जब कि या तो ज्यणुक के कारण अर्थात् द्वयणुक में 'महत्-परिमाण' हो अथवा उसमें बहुत्व संख्या हो। सो व्यणुक के कारणभूत द्वयणुक का परिमाण 'अणु-परिमाण' होने से उसमें 'महत्-परिमाण' तो रहता नहीं है। इसिछिए ज्यणुक के 'महत्-परिमाण' का कारण, 'कारण-सहस्व' तो बनता नहीं, इसिछए दूसरा कारण अर्थात् 'कारण-बहुत्व' को ही द्वचणुक के 'महत्-परिमाण' का कारण मानना चाहिए। और बहुत संख्या कम से कम तीन की अपेचा रखती है। इसलिए दो द्वयणुकों र्से तो ज्यणुक की उत्पत्ति नहीं हो सकती है। अतएव बहुत्व संख्या वाले तीन इयणुकों से ही व्यणुक की उत्पत्ति माननी चाहिए। और जब बहुत्व संख्या तीन में बन जाती है तब आगे चार या पांच द्वयणुकों को व्यणुक का कारण मानने की आवश्यकता नहीं रहती। इसिलिए तीन द्वयणुकों से ही ज्यणुक की उत्पत्ति मानना उचित है। इसी वात को आगे कहते हैं।

द्वचणुक तो दो परमाणुओं से ही वनता है। एक [परमरणु] के अनारम्भक होने से और [जब दो परमाणुओं से ही द्वचणुक की उत्पत्ति वन जाती है तब] तीन आदि की कल्पना करने में कोई प्रमाण न होने से [दो परमाणुओं से ही परममहत्परिमाणवदित्यर्थः । सर्वत्र तत्कार्योपलव्वेः । अतएव विमु-त्वान्नित्यमिति ।

परिमारा' वाला है। सर्वत्र उसका कार्य [ज्ञान्य] उपलब्ध होने से [आकाश विभु है] और विभु होने से नित्य है ।

एक होने से आकाश में 'आकाशत्व' जाति नहीं है। इसके कहने का अभिप्राय यह है कि 'नित्यत्वे सित अनेकसमवेतत्वम् सामान्यम्' यह 'सामान्य' का लचण किया गया है। अर्थात् 'सामान्य' नित्य और अनेक में रहने वाला धर्म होता है। जैसे 'घटत्व', 'पटत्व' आदि 'सामान्य' कहलाते हैं। वह अनेक घट तथा अनेक पट न्यक्तियों में रहने से और उन अनेक न्यक्तियों में घटः, घटः इस प्रकार की एकाकार, अनुगत-प्रतीति के जनक होने से ही 'सामान्य' कहलाते हैं। परन्तु आकाश अनेक नहीं हैं इसलिए उसमें 'आकाशत्व' नाम का 'सामान्य' नहीं रहता है। यद्यपि घटत्व के समान आकाश शब्द के आगे भी 'त्व' प्रत्यय जोड़ कर 'आकाशत्व' ज्यवहार होता है। परन्तु 'आकाशत्व' सामान्य' नहीं अपित 'उपाधि' है।

काल-निरूपण---

आगे काल का निरूपण करते हैं। काल की सिद्धि दिग्विपरीत परत्व और अपरत्व, से तथा दिक् की सिद्धि कालविपरीत परत्वापरत्व से अनुमान द्वारा होती है। इसका अभिप्राय यह है कि जो आयु में वड़ा है जिसके साथ काल का अधिक सम्बन्ध है वह 'कालिक-दृष्टि' से 'पर' कहा जाता है। और जिसके साथ काल का अरुप सम्बन्ध है अर्थात् जो आयु में छोटा है उसे 'कालिक-दृष्टि' से 'अपर' कहते हैं। इसी प्रकार जिसके साथ अधिक देश का सम्बन्ध है अर्थात् जो अधिक दूर बैठा है वह 'दैशिक-दृष्टि' से 'पर' है और जिसके साथ देश का अरुप सम्बन्ध है अर्थात् जो समीप स्थित है वह 'दैशिक-दृष्टि' से 'अपर' है। इस दशा में वृद्ध पुरुष, युवक की अपेचा 'कालिक दृष्टि' से 'पर' है परन्तु यदि वही वृद्ध पुरुष जो काल की दृष्टि से 'पर' है, युवक की अपेचा समीप वैठा हो तो उस में 'अपर' व्यवहार होगा। यही दिग्-विपरीत तथा काल-विपरीत परत्व और अपरत्व है। अत एव दिग्विप-रीत परत्वापरत्व से काल का और कालविपरीत परत्वापरत्व से दिक् का अनुमान होता है। यही आगे कहते हैं।

९ पूना के संस्करण में 'परममहत्परिमाणवानित्यर्थः' इस प्रकार पुल्लिङ्ग पाठ है।

कालोऽपि दिग्विपरीतपरत्वापरत्वानुमेयः । संख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभागवान् । एको नित्यो विभुश्च । कथमस्य दिग्विपरीत-परत्वापरत्वानुमेयत्वम् । उच्यते । सन्निहिते वृद्धे सन्निधानादपरत्वाहें तद्विपरीतं परत्वं प्रतीयते । व्यवहिते यूनि व्यवधानात् परत्वाहें तद्वि-परीतमपरत्वम् । तदिदं तत्तद्विपरीतं परत्वमपरत्वन्न कार्यं तत्कारणस्य दिगादेरसम्भवात् कालमेव कारणमनुमापयति । स चैकोऽपि वर्तमानातीतभविष्यत्क्रियोपाधिवशाद् वर्तमानादिव्यपदेशं लभते, । पुरुष इव पच्यादिक्रियोपाधिवशात् पाचक-पाठकादिव्यपदेशम् । नित्यत्व-विभुत्वे चास्य पूर्ववत् ।

कालविपरीतपरत्वापरत्वानुमेया दिक्। एका नित्या विभ्वी च। संख्या-परिमाण-पृथक्त्व-संयोग-विभागवती । पूर्वादिप्रत्ययैरनुमेया। तेषामन्यनिमित्तासम्भवात् । पूर्वस्मिन् पश्चिमे वा देशे स्थितस्य

काल भी दिग्-विपरीत परत्व, अपरत्व से अनुमेय है। १ संख्या, २ परिमार्ग, ३ पृथवत्व, ४ संयोग, ५ विभाग, [इन पांच गुर्गों] से युक्त, एक नित्य और विभु है।

[प्रश्न] इस का दिग्विपरीत परत्वापरत्व से अनुमेयत्व कैसे है ?

[उत्तर] कहते हैं। पास में स्थित अतएव सिन्नधान के कारण ['दैशिक हिष्टि' से] 'अपरत्व' [व्यवहार] के योग्य वृद्ध [पुरुष] में उस [अपरत्व] के विपरीत ['कालिकहिष्टि' से] 'परत्व' प्रतीत होता है। [इसी प्रकार] दूरस्थ अतएव व्यवधान के कारण ['दैशिक-हिष्टि' से ['परत्व' [व्यवहार] के योग्य युवक में उस [दैशिक परत्व] के विपरीत 'अपरत्व' प्रतीत होता है। यह उस उस [दैशिक अपरत्व और परत्व] के विपरीत 'परत्व', 'अपरत्व' कार्यं, उसका कारण दिगादि सम्भव न होने से से काल को ही कारण रूप में अनुमित कराता है। वह एक होने पर भी वर्तमान, अतीत, भविष्यत् किया रूप उपाधि के सम्बन्ध से वर्तमान आदि संज्ञा को प्राप्त होता है जैसे पचन [पठन] आदि किया रूप उपाधि के कारण पुरुष पाचक, पाठक आदि व्यवहार को प्राप्त होता है। इसके विभुत्व और नित्यत्व पूर्ववत् [आकाश के समान] होते हैं। 'दिक' का निरूपण—

कालिवपरीत परत्व, अपरत्व से अनुमेय दिक्, एक, नित्य और विभु है। १ संख्या, २ परिमारा, ३ पृथक्त्व, ४ संयोग, ५ विभाग, [इन पांचो गुराों] से युक्त है। पूर्व [पिश्वम] आदि ज्ञान से [भी] अनुमेय है उनका अन्य निमित्त न होने से। पूर्व में या पश्चिम देश में स्थित वस्तु के समानरूप होने वस्तुनस्ताद्वेस्थ्यात् । सा चैकापि सवितुस्तत्तद्देशसंयोगोपाधिवशात् प्राच्यादिसंज्ञां लभते ।

आत्मत्वाभिसम्बन्धवान् आत्मा । सुखदुःखादिवैचित्र्यात् प्रतिशरीरं भिन्नः । स चोक्त एव । तस्य सामान्यगुणाः संख्याद्यः पद्ध, बुद्धचाद्यो नव विशेषगुणाः । नित्यत्व-विसुत्वे पूर्ववत् ।

यनस्त्वाभिसम्बन्धवन्मनः । अणु, आत्मसंयोगि, अन्तरिन्द्रियम् सुखाचुपलिधकारणं नित्यञ्ज । संख्याद्यष्टगुणवत् । तत्संयोगेन बाह्येन्द्रिय-मर्थमाहकम् । अतएव सर्वोपलिध्यसाधनम्। तच्च न प्रत्यक्षम्, अपि त्वनु-मानगम्यम् । तथाहि सुखाद्यपलब्धयश्चक्षुराद्यतिरिक्तकरणसाध्याः,

[पर भी यह पूर्व में रखी है या पश्चिम में इस प्रकार का व्यवहार-भेद होने का दिक् के अतिरिक्त और कोई कारण न होने] से । और वह एक होने पर भी सूर्य के उस उस देश के साथ संयोग रूप उपाधि के वश पूर्व [पश्चिम] आदि [नाना] संज्ञा को प्राप्त होती है ।

'आत्मा' का निरूपण--

आत्मत्व [जाति] के सम्बन्ध वाला आत्मा है। [प्रत्येक व्यक्ति के] सुख-दुःखादि के वैचित्र्य होने से [वह]प्रत्येक शरीर में भिन्न भिन्न है। और उसका वर्णन कर ही चुके हैं। उसके संख्या आदि पांच [१ संख्या, २ परिमाण, ३ पृथक्तव, ४ संयोग, ५ विभाग]सामान्य गुरा, और बुद्धि आदि नौ [१ बुद्धि, २ सुख, ३ दुःख, ४ इच्छा, ५ द्देष, ६ प्रयत्न, ७ धर्म, ८ अधर्म, और ९ संस्कार] विशेष गुरा [सब मिला कर १४ गुरा] हैं। नित्यत्व और विभुत्व पूर्ववत् [अर्थात् आकाश के समान] है।

'मन' का निरूपण-

मनस्त्व [जाति] के सम्बन्य वाला मन अणु [परिमाण वाला] आत्म-संयोगी और अन्तः इन्द्रिय है। सुखादि की उपलब्धि में करण, नित्य, संख्या आदि आठ [१ संख्या, २परिमाण, ३ पृथक्त्व ४ संयोग, ५ विभाग, ६ परत्व, ७ अपरत्व, ६ संस्कार] गुणों से युक्त है। उसके संयोग से [ही] वाह्योन्द्रिय [अपने २] अर्थ की ग्राहक होती है। इस लिए [सब इन्द्रियों के अपने २ अर्थ के ग्रहण में सहायक होने से] सब [विषयों] की उपलब्धि का साधन है। वह प्रत्यक्ष नहीं अपितु अनुमानगम्य है। जैसे कि [अनुमान वाक्य का प्रयोग इस प्रकार है] सुखादि का ज्ञान चक्षु आदि से अतिरिक्त करण से साध्य है चक्षु आदि के [व्यापार के अथवा इन्द्रियों के] न होने पर भी [सुखादि के] उत्पन्न होने से। असत्स्विप चक्षुरादिषु जायमानत्वात् । यद्वस्तु यद्विनैवोत्पद्यते तत् तद्तिरिक्तकरणसाध्यं, यथा कुठारं विनोत्पद्यमाना पचनिक्रया तद-तिरिक्तवह्वचादिकरणसाध्या । यच करणं तन्मनः तच चक्षुराद्यतिरिक्तम् । तचाणपरिमाणम् ।

द्रव्याण्युक्तानि ।

गुणाः

अथ गुणा उच्यन्ते । सामान्यवान् असमवायिकारणं स्पन्दात्मा गुणः । स च द्रव्याश्रित एव । रूप-रस-गन्ध-स्पर्श-संख्या-परिमाण-पृथकःव-संयोग-विभाग-परत्व-अपरत्व-गुरुत्व-द्रवत्व-स्नेह-शब्द-बुद्धि-सुख-दु:ख-इच्छा-द्रेष-प्रयत्न-धर्म-अधर्म-संस्कार-भेदाचतुर्विंशतिधा ।

१-तत्र रूपं चक्षुमीत्रप्राह्यो विशेषगुणः । पृथिव्यादित्रयवृत्ति । तच जो वस्तु जिस के बिना ही उत्पन्न होती है वह उससे भिन्न करण से उत्पन्न होती है जैसे कुठार के बिना उत्पन्न होने वाली पचन किया उससे भिन्न विह्न आदि करण से साध्य होती है । जो [उसका] करण है वह मन है और वह चक्ष आदि [बाह्येन्द्रियों] से भिन्न है । और वह अणु परिमाण वाला है ।

द्रव्यों का वर्णन हो गया। [इन नौ द्रव्यों में से किस में कितने गुगा रहते हैं। उसका संग्रह निम्न प्रकार किया है।]

वीयोर्नवैकादश तेजसो गुणा,-जलितिप्राणभृतां चतुर्दश॥ दिझालयोः पञ्ज षडेव चाम्वरे, महेश्वरेऽष्टौ मनसस्तथैव च॥

गुण-निरूपण---

अव गुणों का वर्णन करते हैं। सामान्यवान्, असमवायिकारण, कर्मभिन्न गुण है। [यह गुण का लक्षण है]। और वह [गुण] द्रव्याश्रित ही [रहता] है। १ रूप, २ रस, ३ गन्ध, ४ स्पर्श, ५ संख्या, ६ परिमाण, ७ पृथक्त्व, ६ संयोग, ९ विभाग, १० परत्व, ११ अपरत्व, १२ गुरुत्व, १३ द्रवत्व, १४ स्नेह, १५ शब्द, १६ बुद्धि, १७ सुख, १८ दुःख, १९ इच्छा, २० द्वेष, २१ प्रयत्न, २२ धर्म, २३ अधर्म और २४ संस्कार भेद से चौबीस प्रकार के हैं। १-रूप-निरूपण—

उनमें से चक्षुमित्रग्राह्य विशेष गुरा 'रूप' है। [संख्या, परिमारा आदि में अतिव्याप्ति-वाररा के लिए 'मात्र' तथा 'विशेष' पद का प्रयोग किया है। वह

१ न्याय-सिद्धान्त-मुक्तावली।

शुक्राद्यनेकप्रकारकम् । पाकजञ्च पृथिव्याम् । तचाऽनित्यं पृथिवीमात्रे । आप्यतेजसपरमाण्वोर्नित्यम् । आप्यतेजसकार्येष्वनित्यम् । शुक्तभास्वरमपाकजं तेजसि । तदेवासास्वरमप्स ।

२-रसो रसनेन्द्रियप्राह्यो विशेषगुणः पृथिवीजलवृत्तिः। तत्र पृथिव्यां मधुरादिषट्प्रकारो मधुर-अम्ल-लवण-कटु-कषाय-तिक्त-भेदात्, पाकजञ्च अप्सु मधुरोऽपाकजो नित्योऽनित्यश्च । नित्यः परमाग्रुभूतास्वप्सु कार्यभूतास्वनित्यः।

२-गन्धो घ्राणप्राह्यो विशेषगुणः । पृथिवीमात्रवृत्तिः । अनित्य एव । स द्विविधः सुरिसरसुरिभश्च । जलादौ गन्धप्रतिभानं तु संयुक्तसमवायेन द्रष्टव्यम् ।

सामान्य गुरा हैं और उनका ग्रहरा केवल चक्षु से नहीं अपितु चक्षु और त्वक् दोनों से होता है। अतः मात्र पद तथा विशेष पद जोड़ देने से उसमें अतिव्याप्ति नहीं होती।] पृथिवी आदि [१ पृथ्वी, २ जल, ३ तेज] तीन में रहनेवाला और वह शुक्ल आदि [१ शुक्र, २ लोहित, ३ पीत, ४ कृष्ण, ५ हरित, ६ किपश और ७ चित्र भेद से सात] अनेक प्रकार का है। पृथिवी में पाकज है। और वह पृथिवी मात्र में अनित्य और आप्य तथा तैजस परमागुओं में नित्य एवं आप्य तथा तैजस कार्यों में अनित्य होता है। तेज में भास्वर शुक्र और अपाकज तथा वही [रूप] जल में अभास्वर शुक्क [और अपाकज] होता है।

२-रस-निरूपण--

रसना इन्द्रिय से ग्राह्म विशेष गुर्गा 'रस' है! पृथिवी और जल में रहता है। उसमें से पृथिवी में मधुर आदि छ: प्रकार का, १ सधुर, २ अम्ल, ३ लवगा, ४ कटु, ५ कषाय, ६ तिक्त, भेद से [६ प्रकार का] और पाकज है। जल में मधुर अपाकज होता है। [वह] नित्य और अनित्य [दो प्रकार का] है। परमागु रूप जल में नित्य, और कार्य भूत [जल] में अनित्य होता है। ३-गम्ध-निरूपण—

घ्राग्णेन्द्रिय-ग्राह्य विशेष गुण 'गन्ध' है [जो] केवल पृथिवी में रहता है। और अनित्य ही है। वह सुगन्ध और दुर्गन्ध दो प्रकार का होता है। जल आदि में [होने वाली] गन्ध की प्रतीति संयुक्त समवाय [जल में संयुक्त पाथिव अंश में समवाय सम्बन्ध से रहने वाली गन्ध का जल में भान संयुक्त समवाय] से समझना चाहिए। [उस गन्ध को जलका गुगा न मानना चाहिए]।

४-स्पर्शस्त्विगिन्द्रियमाह्यो विशेषगुणः । पृथिव्यादिचतुष्टयवृत्तिः । स च त्रिविधः शीत-उष्ण-अनुष्णाशीतभेदात् । शीतः पयसि, उष्णस्तेज-सि, अनुष्णाशीतः पृथिवीवाय्वोः। पृथिवीमात्रे ह्यनित्यः । आप्य-तेजस-वायवीयपरमागुषु नित्यः, आप्यादिकार्येष्विनित्यः। एते च रूपाद्यश्च-त्वारो महत्त्वेकार्थसमवेतत्वे सत्युद्भृता एव प्रत्यक्षाः।

४-संख्या एकत्वादिव्यवहारहेतुः सामान्यगुणः। एकत्वादिपरार्छ-पर्यन्ता। तत्रैकत्वं द्विविधं नित्यानित्यभेदात्। नित्यगतं नित्यमनि-त्यगतमनित्यम्। स्वाश्रयसमवायिकारणगतैकत्वजन्यञ्च। द्वित्वञ्चानित्य-

४-स्पर्श-निरूपण---

त्विगिन्द्रिय से, ग्राह्य विशेष गुण 'स्पर्श' है। पृथिवी आदि चार [१ पृथिवी, २ जल, ३ वायु ४ अग्नि] में रहता है। और वह १ शीत, २ उष्ण, ३ अनुष्णाशीत, भेद से तीन प्रकार का है। शीत [स्पर्श] जल में, उष्ण [स्पर्श] अग्नि में, और अनुष्णाशीत [स्पर्श] पृथिवी तथा वायु में [रहता] है। पृथिवी मात्र में अनित्य होता है। जल, वायु और तेज के परमाणुओं में नित्य तथा जल आदि कार्यों में अनित्य है। यह रूपादि चारो [गुण], महत् [परिमाण] के साथ एक अर्थ में समवेत और उद्भूत होने पर ही प्रत्यक्ष होते हैं। [अन्यथा नहीं जैसे परमाणु तथा द्वचणुक में महत् परिमाण न होने से उनमें रहने वाले रूपादि गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता है। और उष्ण जल में अग्नि के भास्वर शुक्क रूप के 'उद्भूत' न होने से उनका प्रत्यक्ष नहीं होता है। इसलिए रूपादि चारों गुणों के प्रत्यक्ष होने के लिए उनका 'उद्भूत' होना और महत्परिमाण वाले द्रव्य में समवेत होना यह दोनों वातें आवश्यक हैं]।

५-संख्या-निरूपण

५-एकत्वादि व्यवहार का हेतुभूत सामान्य गुण 'संख्या' [कहलाता] है। वह एकत्व से लेकर परार्छ [शंख, दश शंख, महा शंख से भी आगे की संख्या] पर्यन्त [होती] है। उनमें से नित्य और अनित्य के भेद से 'एकत्व' दो प्रकार का होता है। नित्य [आकाशादि] में रहने वाला [एकत्व] नित्य, और अनित्य [घटादि] में रहने वाला [एकत्व] अनित्य होता है। [अनित्य एकत्व] अपने आश्रय [घटादि] के समवायिकारण [कपालादि] में रहने वाले एकत्व से उत्पन्न होता है। और 'दित्व' तो [सर्वत्र] अनित्य ही होता है। और वह दो पिएडों [घटादि वस्तुओं] की, 'यह एक है' और 'यह एक है', इस [प्रकार के ज्ञान, जिसको] 'अपेक्षा-वुद्धि' [कहते हैं] से उत्पन्न होता है। उस

१३ त० भा०

सेव। तच द्वयोः पिण्डयोः 'इद्सेकम्' इत्यपेक्षाबुद्धचा जन्यते। तत्र द्वौ पिण्डौ समवायिकारगे। पिण्डयोरेकत्वे असमवायिकारगे, अपेक्षाबुद्धिर्निसित्तकारणम् । अपेक्षाबुद्धिविनाशादेव द्वित्वविनाशः। एवं त्रित्वाचुत्पत्तिर्विज्ञेया।

[द्वित्व] के दोनों पिएड 'समवायि-कारए।' [होते हैं] दोनों पिएडों में रहने वाले एकत्व 'असमवायि-कारए।' और 'अपेक्षा-बुद्धि' के विनाश से ही 'द्वित्व' का विनाश होता है। इसी प्रकार त्रित्वादि की उत्पत्ति [और विनाश] भी समझनी च।हिए।

यहाँ द्वित्व की उत्पत्ति और विनाश की प्रक्रिया संचेप से दिखाई है। यह प्रक्रिया वैशेषिक दर्शन का एक मुख्य भाग है और प्रशस्तपाद भाष्य आदि में बहुत विस्तर के साथ उसका विवेचन हुआ है। इसी से द्वित्व के ज्ञान को वैशेषिक दर्शन के ज्ञान की कसौटी माना गया है—

ैद्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे। यस्य न स्खिलता बुद्धिस्तं वै वैशेषिकं विदुः॥

प्रशस्तपाद में प्रदर्शित द्वित्वोत्पित्त की प्रक्रिया में सात चण और उसके विनाश की प्रक्रिया में नौ चण लगते हैं। द्वित्व की उत्पत्ति 'अपेचा-बुद्धि' से और उसका विनाश 'अपेचा बुद्धि' के विनाश से होता है। द्वित्वोत्पत्ति की प्रक्रिया—

इसकी उत्पत्ति की प्रक्रिया का संग्रह एक रहोक में इस प्रकार किया

औदाविन्द्रियसन्निकर्षघटनादेकत्वसामान्यधी— रेकत्वोभयगोचरा मतिरतो, द्वित्वं ततो जायते। द्वित्वत्वप्रमितिस्ततो नु, परतो द्वित्वप्रमाऽनन्तरं द्वे द्वव्ये इति धीरियं निगदिता द्वित्वोद्यप्रक्रिया॥

अर्थात् प्रथम चण में इन्द्रिय और अर्थ का सिन्नकर्ष होता है। द्वितीय चण में दोनों घटों में रहने वाले 'एकत्व-सामान्य' का ज्ञान होता है। तृतीय चण में उन दोनों को ग्रहण करने वाली 'अयम् एकः अयम् एकः' इस प्रकार की 'अपेचा-बुद्धि' उत्पन्न होती है। चतुर्थ चण में इस अपेचा-बुद्धि से द्वित्व की उत्पत्ति होती है। पञ्चम में उस द्वित्व में रहने वाली 'द्वित्वत्व' जाति का ग्रहण होता है। छठे चण में द्वित्व का ज्ञान होता है और सातवें चण में

१, २ सर्वदर्शनसंग्रह् ।

द्वित्व से विशिष्ट 'द्वे द्रव्ये' इस प्रकार का द्रव्य ज्ञान होता है। इस प्रकार द्वित्व की उत्पत्ति-प्रक्रिया में अर्थात् 'द्वे द्रव्ये' इस ज्ञान की उत्पत्ति में सात चण लगते हैं।

द्वित्वविनाश की प्रक्रिया-

इसी प्रकार द्वित्व के नाश की प्रक्रिया में नौ चण लगते हैं। द्वित्व के नाश का एक कारण तो 'अपेचा-बुद्धि' का नाश है और दूसरा कारण 'आश्रय द्वच्य' का नाश भी है। उसमें 'अपेचा-बुद्धि' के नाश से 'द्वित्व' का नाश किस प्रकार होता है इसका संग्रह तीन श्लोकों में इस प्रकार किया गया है—

आदावपेत्ताबुद्ध्या हि नश्नेदेकस्वजातिधीः।
हिस्वोदयसमं पश्चात् सा च तज्जातिबुद्धितः॥ १॥
हिस्वाख्यगुणधीकाले ततो हिस्वं निवर्तते।
अपेत्ताबुद्धिनाशेन द्रव्यधीजन्मकालतः॥ २॥
गुणबुद्धिद्रव्यबुद्ध्या संस्कारोत्पत्तिकालतः।
द्रव्यबुद्धिश्च संस्कारादिति नाशक्रमो मतः॥ ३॥

ज्ञान ज्ञणिक है इसलिए एक समय में दो ज्ञान 'अविनश्यत्-अवस्था' में नहीं रह सकते हैं। और न दो ज्ञानों की एक साथ उत्पत्ति हो सकती है। इसलिए उत्पत्ति की प्रक्रिया में इन्द्रिय-सन्निकर्ष से द्वितीय ज्ञुण में 'एकत्व-सामान्य' ज्ञान की उत्पत्ति, तृतीय चुण में 'अपेन्ना-बुद्धि' की उत्पत्ति, और चतुर्थं चण में 'अपेचा-वृद्धि' से द्वित्व की उत्पत्ति दिखलाई थी। जिस चतुर्थ चुण में 'द्वित्व' की उत्पत्ति होगी उसी समय 'अपेचा-बुद्धि' से 'एकत्व सामान्य-ज्ञान' का नाश होगा। उसके वाद पञ्चम चुण से 'द्वित्व सामान्य-ज्ञान' उत्पन्न होता है। उस 'द्वित्व-सामान्य-ज्ञान' से 'अपेन्ना-बुद्धि' का नाश होता है जो अगले अर्थात् पष्ठ चण में होता है। उस पष्ठचण में 'द्वित्व-गुणबुद्धि' उत्पन्न होती है । इस प्रकार 'द्वित्वगुणबुद्धि' के उत्पन्न होने के समय अर्थात पष्ठ चण में 'अपेचा-ब्रद्धि' का नाश होता है। और अगले सप्तम चण में जब कि 'द्वे द्रब्ये' यह ज्ञान उत्पन्न होता है उसके पूर्व 'अपेत्ता-बुद्धि' का नाश हो चुकने से द्वित्व का नाश और 'द्वे द्रव्ये' इस बुद्धि की उत्पत्ति, दोनों एक साथ सप्तम चूण में होती हैं। और उसके वाद अष्टम चण में संस्कार से 'हें दृव्ये' इस ज्ञान का भी नाश हो जाता है। किस किस चण में किस किस की उत्पत्ति और विनाश होता है इसको इस प्रकार दिखाया जा सकता है।

प्रथमक्षण में—इन्द्रिय और अर्थ का सन्निकर्ष होता है। द्वितीयक्षण में—'एकत्व-सामान्य-ज्ञान' उत्पन्न होता है। वृतीयक्षण में—एकत्वोभयगोक्तरा मितः, अर्थात् 'अयमेकः, अयमेकः' इस प्रकार की 'अपेक्षा-बुद्धि' उत्पन्न होती है।

चतुर्थ चण में—१ द्वित्वोत्पत्तिः। २ एकत्वसामान्यज्ञान का नाश। ३ द्वित्वसामान्यज्ञान की उत्पद्यमानता यह तीनों बातें एक साथ होती हैं।

पञ्चम चण सं—१ द्वित्वसामान्य ज्ञान की उत्पत्ति । २ 'अपेज्ञा-बुद्धि' की विनश्यमानता ३ द्वित्वगुण-बुद्धि की उत्पद्यमानता ये तीनों बातें एक साथ होती हैं।

पष्ठ चण में— १ द्वित्वगुणबुद्धि की उत्पत्ति । २ अपेचा-बुद्धि का नाश, ३ 'द्वे द्वव्ये' इस ज्ञान की उत्पद्यमानता ये तीनों वातें एक साथ होती हैं।

सप्तम चण में—१ 'द्वे द्रव्ये' ज्ञान की उत्पत्ति । २ द्वित्व का विनाश ।

६ द्वित्वगुण बुद्धि की विनश्यमानता ये तीनों बातें एक साथ होती हैं।

अप्टम चण में—१ संस्कार की उत्पत्ति। २ द्विस्वगुणबुद्धि का विनाश, ३ 'द्वे द्रव्ये' इस ज्ञान की विनश्यमानता ये तीनों बातें एक साथ होती हैं। नवम चण में—'द्वे द्रव्ये' इस ज्ञान का संस्कार से विनाश हो जाता है।

इस प्रकार अपेज्ञा बुद्धि के नाश से जहाँ द्वित्व का विनाश होता है उसकी यह नौ ज्ञण की प्रक्रिया दिखाई है। इसके अतिरिक्त कहीं आश्रय-नाश से भी द्वित्व का नाश होता है उस की ज्ञणानुसारिणी प्रक्रिया निम्न प्रकार है।) आश्रय के नाश से द्वित्वका नाश—

प्रथम चण में—१ एकत्वाधार घटादि के अवयवों में कर्म की उत्पत्ति होती है। २ उसी समय एकत्व सामान्य ज्ञान की उत्पत्ति होती है।

द्वितीय चण में—१ कर्म से अवयवों के विभाग की उत्पत्ति। २ और उसी समय एकत्व सामान्य ज्ञान से 'अपेज्ञा-बुद्धि' की उत्पत्ति होती है।

तृतीय चण में—१ विभाग से द्रव्यारम्भक संयोग का नाश । २ और उसी समय 'अपेचा-बुद्धि' से द्वित्व की उत्पत्ति होती है ।

चतुर्थ चण में—१ द्रव्यारम्भक संयोग के नाश से द्रव्य का नाश । २ और उसी समय द्वित्व सामान्य ज्ञान की उत्पत्ति होती है।

पञ्चम चण में—१ आश्रयद्रव्य के ज्ञान से द्वित्व का नाश। २ और द्वित्वसामान्यज्ञान से 'अपेचा-बुद्धि' का नाश होता है।

इस प्रक्रिया से पञ्चम चण में एक ओर आश्रय द्रव्य के नाश से

द्वित्व का नाश हो जाता है और दूसरी ओर उसी चण में द्वित्व सामान्य ज्ञान से 'अपेज्ञा-बुद्धि' का नाश होता है। इस स्थिति में 'अपेज्ञा-बुद्धि' तथा 'द्वित्व' दोनों का नाश एक ही चण में होने से उन दोनों में कार्य-कारण-भाव नहीं कहा जा सकता है। अर्थात् वह द्वित्व का नाश 'अपेना-ब्रद्धि' के नाश से नहीं अपित आश्रय द्रव्य के नाश से होता है। यह आश्रय-नाश से द्वित्व-नाश की प्रक्रिया हुई।

'सहानवस्थान' विरोध पत्त में दोप और उसका परिहार—

वैशेपिक दर्शन में इस उत्पत्ति और विनाश की प्रक्रिया के प्रसङ्ग में 'वध्यघातक भाव' और 'सहानवस्थान' रूप दो प्रकार के विरोधों का उन्नेख किया गया है। और दोनों पत्तों में 'द्वे दृब्ये' इस ज्ञान की उत्पत्ति नहीं वनेगी यह दोप देकर उसका समाधान करने का प्रयत्न किया गया है। 'सहानव-स्थान' विरोध में विनाशक सामग्री की उत्पत्ति के चुण में ही विनाश्य पदार्थ का विनाश हो जाता है इसलिए द्विःवगुणबुद्धि की उत्पत्ति के चण अर्थात् छठे चण में द्वित्वगुणवृद्धि के उत्पन्न होते ही 'अपेचा-वृद्धि' का नाश उसी चण में हो जाने से उसी समय द्वित्व का नाश हो जायगा। अतः जव छठे चण में द्वित्व का नाश हो गया तव सातवें चण में द्वित्वगुण-विशिष्ट दृग्य अर्थात् 'द्वे द्वव्ये' इस प्रकार का ज्ञान कैसे उत्पन्न होगा। यह प्रश्न उत्पन्न होता है। उसका समाधान 'आशूरपत्ति' मान कर किया है। समाधान का आशय यह है कि जैसे 'शब्दवदाकाशम्' यह विशिष्ट ज्ञान जब तक उत्पन्न होता है उसके पूर्व ही चणिक शब्द का नाश हो चुकता है। परनतु शब्द का नाश हो जाने पर भी उसका ज्ञान बुद्धि में रहता है और उस ज्ञान के कारण अत्यन्त शीघ्रता से शब्द-विशिष्ट आकाश का ज्ञान 'शब्दवदाकाशम्' इस रूप में जैसे वन जाता है इसी प्रकार छठे चण में द्वित्व का नाश हो जाने पर भी 'आशूरपत्ति' के कारण 'हे द्रव्ये' यह ज्ञान वन सकता है। इस प्रकार 'सहानवस्थान' पत्त में आए हुए दोप का समाधान किया गया है।

विरोध का दूसरा भेद 'वध्य-घातक-भाव' है। इस 'वध्य-घातक-भाव' विरोध में पहिले चण में घातक उत्पन्न होता है और अगले चण में 'वध्य' का वध अर्थात् विनाश होता है। अर्थात् 'घातक' की उत्पत्ति के एक चण वाद 'वध्य' का नाश होता हैं। पूर्वपत्त की ओर से यह शङ्का होती है कि इस 'वध्य-घातक विरोध' में भी 'ह्रे द्रव्ये' यह ज्ञान नहीं उत्पन्न हो सकेगा क्योंकि तृतीयचण में 'अपेचा-बुद्धि' उत्पन्न होती है उससे चतुर्थ चण में संस्कार से पञ्चम चण में 'अपेचा-बुद्धि' का नाश और उसके वाद छठे चण में द्वित्व का ६-परिमाणं मानव्यवहारासाधारणं कारणम् । तच्चतुर्विधम्, अणु, महद्, दीर्घ, ह्रस्वञ्चेति । तत्र कार्यगतं परिमाणं सख्या-परिमाण-प्रचय-योनि । तद्यथा द्व-चणुकपरिमाणमीश्वरापेक्षाबुद्धिजन्यपरमाणुद्धित्वज-नितत्वात् संख्यायोनि, संख्याकारणकिमत्यर्थः । त्र्यणुकपरिमाणन्त्र स्वाश्रयसमवायिकारणगतबहुत्वसंख्यायोनि । चतुरणुकादिपरिमाणन्तु स्वाश्रयसमवायिकारणपरिमाणजन्यम् । तूलिपण्डपरिमाणन्तु स्वाश्रय-

नाश हो जायगा तब सप्तम चण में द्वित्व के न होने से 'द्वे द्वये' यह ज्ञान कैसे होगा ? यह शङ्का का आशय है। इसका उत्तर यह है कि 'अपेचा- बुद्धि' से संस्कार नहीं चनता है। क्योंकि 'अपेचा-बुद्धि' समूहालम्बनात्मक ज्ञान नहीं है। संस्कार केवल समूहालम्बनात्मक ज्ञान से उत्पन्न होता है। अतः 'अपेचा-बुद्धि' से संस्कार के उत्पन्न न होने से 'अपेचा-बुद्धि' का नाश संस्कार से नहीं अपितु पञ्चम चण में उत्पन्न होने चाले 'द्वित्वसामान्यज्ञान' से ही होता है। इसलिए 'अपेचा-बुद्धि' का नाश पष्ट चण में और उससे द्वित्व का नाश सप्तम चण में होता है। उसी के साथ 'द्वे द्वन्ये' यह ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। अतएव उसमें कोई बाधा नहीं है।

६-परिमाण-निरूपण--

मानव्यवहार का असाधारण कारण 'पिरमाण' है। वह १ अणु, २ महद्, ३ दीर्घ और ४ ह्रस्व, भेद से चार प्रकार का है। कार्यगत चारो प्रकार का [पिरमाण प्रकारान्तर से] १ संख्यायोनि, २ पिरमाणयोनि और ३ प्रचय-योनि [तीन प्रकार का] होता है। जैसे द्व्यणुक का [जन्य] अणु पिरमाण [संख्यायोनि अर्थात् संख्याकारणक है क्योंकि वह] ईश्वर की 'अपेक्षा-बुद्धि' से जन्य परमाणुगत द्वित्व [संख्या] से जन्य होने के कारण 'संख्या-योनि' अर्थात् संख्याकारणक है। और त्र्यणुक का [महत्] परिमाण अपने [अर्थात् त्र्यणुक ता परिमाण के] आश्रय [अर्थात् त्र्यणुक के समवायिकारण [अर्थात् द्व्यणुक] गत बहुत्व [संख्याजन्य होने से] 'संख्या-योनि' है। चतुरणुक आदि का परिमाण तो अपने परिमाण के] आश्रय [चतुरणुक आदि] के समवायि कारण [त्र्यणुक आदि] के परिमाण से उत्पन्न होता है [अत एव वह चतुरणुकादि का परिमाण 'परिमाण-योनि' परिमाण है]। रूई के पिएड का परिमाण तो अपने आश्रय [तुल-पिएड] के समवायिकारण रूप अवयवों के प्रशिथल संयोगसे जन्य है। [इसलिए वह रूई के पिएड का परिमाण 'प्रचय-योनि' कहलाता है। प्रचय का

समवायिकारणावयवानां प्रशिथिलसंगोगजन्यम् । परमागुपरिमाण-ज्ञाकाशादिगतं नित्यमेव ।

अर्थ शिथिल-अवयव-संयोग है] परमाणु का परिमाए [जो कि 'पारिमा-एडल्य' नाम से भी कहा जाता है] और आकाशादि का 'परममहत्' परिमाएा नित्य ही होता है।

अणु परिमाण केवल दो जगह रहता है एक परमाणु में और दूसरा द्वयणुक में । इनमें से परमाणुगत अणु परिमाण नित्य ही होता है और उसका दूसरा नाम 'पारिमाण्डल्य' भी है। 'पारिमाण्डल्यभिन्नानां कारणस्व-सदाहतम्' इत्यादि में 'पारिमाण्डल्य' शब्द से परमाणु के नित्य अणु परिमाण का ही ग्रहण होता है। द्वयणुक में भी अणु परिमाण रहता है। परमाणु का अथवा द्वयणुक का अणु परिमाण किसी परिमाण का आरम्भक या कारण नहीं होता है। क्योंकि परिमाण के विषय में यह नियम है कि परिमाण 'स्वसमानजातीय उत्कृष्ट परिमाण' का आरम्भक होता है। जैसे तन्तु का महत् परिमाण है। उससे जो पट का परिमाण उत्पन्न होता है। वह तन्त्र के परिमाण की अपेचा उत्कृष्ट अर्थात् 'महत्तर' परिमाण है । तन्तु के महत् परिमाण से उसके समानजातीय और उत्कृष्ट अर्थात् 'महत्तर' परिमाण की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार यदि परमाणु के अणु परिमाण को द्वयणुक के परिमाण का कारण माना जाय तो वह अणु परिमाण द्वयणुक में अपने समानजातीय उत्कृष्ट अर्थात् 'अणुतर' परिमाण को उत्पन्न करने लगेगा । परन्तु अणु परिमाण तो कहते ही उसको हैं जिसके आगे और 'अणुतर' कोई न हो। इसलिए अणु परिमाण को द्वयणुक के परिमाण का कारण मानना युक्ति-सङ्गत नहीं है। इसीलिए ह्वणुक के अणु परिमाण को 'संख्यायोनि' परिमाण माना है । अर्थात् दो परमाणुओं में रहने वाली द्वित्व संख्या से द्वयणुक का अणु परिमाण उत्पन्न होता है। द्वित्व संख्या भी अनित्य और 'अपेचा-ब्रुद्धि' से जन्य है। परन्त परमाणुओं के विषय में अस्मदादि की 'अपेत्ता-बुद्धि' काम नहीं दे सकती है क्योंकि परमाणु अस्मदादि के अनुभव के विपय नहीं हैं। इसिछए परमाणुओं में जो द्वित्व संख्या उत्पन्न होती है वह ईश्वर की 'अपेन्ना-बुद्धि' से उत्पन्न होती है। और उस द्वित्व संख्या से द्वयणुक में 'संख्यायोनि' अणु परिमाण उरपन्न होता है।

इसी प्रकार त्रवणुक का 'महत् परिमाण' भी 'संख्यायोनि' परिमाण माना गया है। वयोंकि वह 'परिमाणयोनि' अथवा 'प्रचययोनि' नहीं हो सकता है। ७-पृथक्त्वम् पृथग्व्यवहारासाधारणं कारणम् । तच द्विविधम् । एकपृथक्त्वं द्विपृथक्त्वादिकञ्च। तत्राद्यं नित्यगतं नित्यमनित्यगतमनित्यम्। द्विपृथक्त्वादिकञ्चानित्यमेव।

त्रयणुक के परिमाण को यदि 'संख्यायोनि' परिमाण मानें तो उसे 'परिमाणयोनि' परिमाण मानना होगा। अर्थात् उसकी उत्पत्ति द्वयणुक के अणु
परिमाण से माननी होगी। परन्तु अभी दिखा चुके हैं कि परिमाण के 'स्वसमानजातीय उत्कृष्ट परिमाण के आरम्भक' होने का नियम होने से द्वयणुक का
अणु परिमाण यदि त्रयणुक में किसी परिमाण को उत्पन्न कर सकता है तो
केवल 'स्वसमानजातीय उत्कृष्ट' अर्थात् 'अणुतर' परिमाण को ही उत्पन्न कर
सकता है परन्तु 'अणुतर' परिमाण की उत्पत्ति सम्भव नहीं है। और त्रयणुक
में महत् परिमाण रहता है। इसलिए त्रयणुक का 'महत्' परिमाण 'परिमाणयोनि' नहीं अपितु द्वयणुकनिष्ठ बहुत्व-संख्याजन्य होने से 'संख्यायोनि'
परिमाण है। शेष जन्य महत् परिमाण 'परिमाणयोनि' परिमाण होते हैं। जन्य
महत् परिमाण के अतिरिक्त नित्य महत् परिमाण भी होता है जिसे 'परम
महत्' परिमाण कहते हैं और वह आकाशादि विसु पदार्थों में रहता है।

यहां 'अणु' और 'महत्' दो प्रकार के परिमाणों का वर्णन किया है और उन दोनों के नित्य तथा अनित्य दो दो भेद किए हैं। इनके अतिरिक्त 'दीई' और 'हस्व' यह दो परिमाण और भी दिखाए हैं। यह 'दीई' और 'हस्व' परिमाण जन्य 'महत्' तथा 'अणु' परिमाण के साथ ही रहते हैं। अर्थात् जहाँ जन्य 'अणु' परिमाण रहता वहाँ 'हस्व' और जहाँ जन्य 'महत्' परिमाण रहता वहाँ 'हस्व' और जहाँ जन्य 'महत्' परिमाण रहता है वहाँ 'दीई' व्यवहार होने से यह दोनों परिमाण अलग कोई विशेष महत्त्व नहीं रखते हैं। इसी से उनका विशेष वर्णन यहाँ नहीं किया गया है केवल नाम गिना दिए हैं।

७ पृथक्त्व-निरूपण---

पृथक् व्यवहार का असाधारण कारण 'पृथक्तव' [गुण कहलाता] है। वह दो प्रकार का है 'एक-पृथक्तव' और 'द्विपृथक्तव' आदि। उनमें से पहिला [एकपृथक्तव] नित्य [परमाणु आदि] में रहने वाला नित्य और अनित्य [घटादि में] रहनेवाला अनित्य होता है।

संख्या के प्रकरण में एकत्व, द्वित्व का वर्णन हुआ था। वहाँ एकत्व, द्वित्वत्व जाति थीं परन्तु यहाँ 'एकपृथवत्व' और 'द्विपृथवत्व' आदि जातियां नहीं है। उनका भेद केवल संख्या के सम्बन्ध से होता है। इसी से प्रशस्तपाद भाष्य में लिखा है— द-संयोगः संयुक्तव्यवहारहेतुर्गुणः । स च द्वचाश्रयोऽव्याप्यवृत्तिश्च । स च त्रिविधः । अन्यतरकर्मजः, उभयकर्मजः, संयोगजश्चेति । तत्रान्यतरकर्मजो यथा क्रियावता श्येनेन सह निष्क्रियस्य स्थाणोः संयोगः । अस्य हि श्येनिक्रया असमवायिकारणम् । उभयकर्मजो यथा सिक्रययोर्मल्लयोः संयोगः । संयोगजो यथा कारणाकारणसंयोगात् कार्याकार्यसंयोगः । यथा हस्ततक्संयोगेन कायतक्संयोगः ।

पुतावांस्तु विशेषः । एकत्वादिवदेकपृथक्त्वादिष्वपरसामान्याभावः संख्यया तु विशिष्यते । तद्विशिष्टब्यवहारदर्शनादिति ।

८ संयोग-निरूपण--

[यह इससे संयुक्त है इस प्रकार के] संयुक्त व्यवहार का हेतु-भूत गुरा 'संयोग' है । वह द्विष्ठ [दो पदार्थों में रहने वाला] और अव्याप्यवृत्ति [रूपादि के समान सारे पदार्थ में व्याप्त न होकर उसके केवल एक देश में रहनेवाला] होता है। और वह [प्रकारान्तर से] तीन प्रकार का होता है १ अन्यतरकर्मज. २ उभयकर्मज, और ३ संयोगज-संयोग। उनमें अन्यतर-कर्मज [अर्थात संयुक्त होने वाले दोनों पदार्थों में से किसी एक के कर्म से उत्पन्न हुए संयोग का उदाहरा] जैसे कियावान् [अर्थात् उड्कर आए हुए श्येन] वाज के साथ निष्क्रिय स्थाणु [वृक्ष के ठूंठ] का संयोग । इस [स्थाणु तथा श्येन के संयोग का समवायिकारण तो वह दोनों ही हैं परन्तु इस] का असमवायिकारण श्येन की क्रिया है। उभयकर्मज [संयोग का उदाहरएा] जैसे सिक्रय दो पहलवानों का संयोग [दोनों पहलवान इघर उधर से आकर भिड़ जाते हैं इसलिए उनका संयोग दोनों के कर्म से होने के कारए 'उभयकर्मज' संयोग है] संयोगज संयोग का उदाहरण] जैसे [शरीर के] कारण [अवयव रूप हाथ] और [उस शरीर के] अकारएा [रूप वृक्ष] के संयोग से [हाथ के] कार्य [भूत शरीर] और अकार्य [भूत वृक्ष] का संयोग । जैसे हाथ और वृक्ष का संयोग होने से शरीर का वृक्ष के साथ संयोग [होता है वह संयोगज संयोग का उदाहरए। है]।

इस प्रकार संयोग के तीन भेद किए। यह तीनों प्रकार का संयोग जन्य है। अर्थात् नित्य संयोग नहीं होता है। परिमाण आदि तो नित्य में रहने वाले नित्य भी होते हैं परन्तु संयोग नित्य पदार्थों का भी अनित्य ही होता है। जैसे नित्य परमाणु का नित्य आकाश आदि के साथ संयोग है। परन्तु वह नित्य

१ वैशेपिक प्रशस्तपाद भाष्य ।

६-विभागोऽपि विभक्तप्रत्ययहेतुः। संयोगपूर्वको द्वः । स च त्रिविधोऽन्यतरकर्मजः, उभयकर्मजो विभागजश्चेति। तत्र प्रथमो यथा श्येनक्रियया शैलश्येनयोर्विभागः। द्वितीयो यथा मल्लयोर्विभागः। तृतीयो यथा हस्ततस्विभागात् कायतस्विभागः।

द्वित्वे च पाकजोपत्तौ विभागे च विभागजे ! यस्य न स्खलिता बुद्धिस्तं वै वैशेषिकं विदुः ॥

नहीं अपितु 'अन्यतरकर्मज' है। परमाणु में गित होती है। वह एक स्थान से दूसरे स्थान पर जा कर उस देश के आकाश से मिलता है इसिलए इनका संयोग 'अन्यतरकर्मज' संयोग होता है। नित्य संयोग नहीं। अब प्रश्न रह जाता है आकाश और काल आदि नित्य तथा विश्व पदार्थों के संयोग का। सो उसके विषय में वैशेषिक दर्शन का सिद्धान्त यह है कि नित्य और विश्व पदार्थों का परस्पर संयोग होता ही नहीं है। क्योंकि संयोग सम्बन्ध 'युत सिद्ध-प्रथक' प्रथक् पदार्थों का ही होता है। 'युत-सिद्धि' का अर्थ यह है कि उन दोनों पदार्थों में से दोनों अथवा कोई एक प्रथक् गतिमान् हो। नित्य और विश्व पदार्थों में से किसी में भी प्रथगतिमस्व नहीं रहता है, इसिलए उनका संयोग होता ही नहीं है। इस विषय में वैशेषिक दर्शन के प्रशस्तपाद भाष्य में लिखा है—

नीस्त्यजः संयोगः । """परमाणुभिराकाशादीनां प्रदेशवृत्तिरन्यतरकर्मजः संयोगः विभूनां तु परस्परतः संयोगो नास्ति युतसिद्ध्यभावात् । सा पुनर्द्धयोर-न्यतरस्य वा पृथग्गतिमत्त्वम्, पृथगाश्रयाश्रयित्वञ्चेति ।

संयोग के विनाश के दो कारण होते हैं या तो जिन का संयोग है उनमें ही विभाग गुण उत्पन्न हो जाय तो पूर्व संयोग का नाश हो जाता है। अथवा आश्रय के नाश से भी संयोग का नाश हो जाता है।

९ विभाग-निरूपण-

विभक्त प्रतीति का हेतु [भूत गुण] 'विभाग' है। वह संयोगपूर्वक और दो में आश्रित रहने वाला है। और वह [भी] तीन प्रकार का है। १ अन्यतर-कर्मज, २ उभयकर्मज, और ३ विभागजविभाग। उनमें प्रथम [अर्थात् अन्यतर-कर्मज विभाग का उदाहरण] जैसे स्येन की [उड़ जाने की] क्रिया से स्येन और पर्वत का विभाग। दूसरा [उभयकर्मज विभाग का उदाहरण] जैसे दो पहलवानों का विभाग, तीसरा [विभागज विभाग] जैसे हाथ और वृक्ष के विभाग से शरीर और वृक्ष का विभाग।

१ सर्वदर्शनसंग्रह वै० द०। २ प्रशस्तपाद भाष्य संयोग प्र०।

१०-११-परत्वापरपरत्वे परापरव्यवहारासाधारणकारणे। ते तु द्विविधे दिक्कृते कालकृते च । तत्र दिक्कृतयोक्तपत्तिः कथ्यते । एकस्यां दिश्यवस्थितयोः पिण्डयोरिदमस्मात् सन्निकृष्टमिति बुद्धचानुगृहीतेन

'संयोगज-संयोग' और 'विभागज-विभाग' की व्याख्या करते समय 'कारणाकारणसंयोगात् कार्याकार्यसंयोगः'। और 'कारणाकारणविभागात् कार्याकार्यविभागः'। इस प्रकार की व्याख्या को गई है। इस पर शङ्का यह हो सकती
है कि यदि हस्त-तरु-संयोग से भिन्न काय-तरु-संयोग को माना जाय अथवा
हस्ततरु-विभाग से भिन्न कायतरु-विभाग को माना जाय तो हाथ और शरीर
जो अवयव और अवयवी होने से 'अयुत-सिद्ध' हैं उनमें 'युत-सिद्धि' प्राप्त होने
छगेगी। उन दोनों के 'अयुत-सिद्ध' होने से हाथ का तरु के साथ जो विभाग है
उसी को शरीर के साथ विभाग मानना चाहिए। इसी प्रकार हाथ का वृत्त के
साथ जो संयोग है उसको ही शरीर और वृत्त का संयोग मानना चाहिए।
अन्यथा हस्त और शरीर का 'अयुतसिद्धत्व' नहीं चनेगा। इसलिए 'संयोगजसंयोग' अथवा 'विभागज-विभाग' मानना उचित नहीं है।

इसका उत्तर यह दिया गया है कि 'युत-सिद्धि' का छत्तण पहले किया जा चुका है। 'सा पुनर्द्धयोरन्यतरस्य वा पृथग्गतिमस्वं युतेषु आश्रयेष्वाश्रयित्वं वा'। अर्थात् दोनों में किसी एक की पृथग्गतिमत्ता अथवा भिन्न-भिन्न आश्रयों में रहने को ही 'युत-सिद्धि' कहते हैं। इनमें से पहिला छत्तण नित्य पदार्थों में और दूसरा छत्तण अनित्य पदार्थों में पाया जाता है। इस प्रकार की 'युत-सिद्धि' हस्त और देहादि में नहीं घट सकती है। इसलिए यह दोप नहीं है।

उपर पृथक्त और विभाग दो गुण माने गए हैं। इनमें से विभाग चिणक और अस्थिर है। पृथक्त स्थिर । जिस पदार्थ का दूसरे से विभाग होता है उस विभक्त पदार्थ का पूर्वसंयोग-नाश और उत्तर देश-संयोग हो जाने के वाद विभाग नष्ट हो जाता है। विभाग की सीमा उत्तरदेश-संयोग के साथ समाप्त हो जाती है और उसके वाद पृथक्त की सीमा प्रारम्भ होती है। अर्थात् जहाँ पहुँच कर विभाग समाप्त हो जाता है वहीं से पृथक्त प्रारम्भ होता है।

१०-११ परत्व और अपरत्व का निरूपण—

'पर' और 'अपर' व्यवहार के असाधारण कारण [क्रमशः] 'परत्य' और 'अपरत्व' [नामक गुण] हैं । वे [दोनों] दो प्रकार के होते हैं दिवकृत और कालकृत [परत्व तथा अपरत्व]। दिवकृत [परत्व और अपरत्व] की उत्पत्ति कहते हैं । एक दिशा में रखे हुए दो पिएडों में यह इसकी अपेक्षा समीप है इस

दिक्पिण्डसंयोगेनापरत्वं सन्निकृष्टे जन्यते । विश्रकृष्टबुद्धचा तु परत्वं विश्रकृष्टे जन्यते । सन्निकर्षस्तु पिण्डस्य द्रष्टुः शरीरापेक्षया संयुक्तसंयोगा- ल्पीयस्त्वम् । तद्भ्यस्त्वं विश्रकर्षे इति ।

कालकृतयोस्तु परत्वापरत्वयोक्तपत्तिः कथ्यते । अनियतदिगव-स्थितयोर्युवस्थविरपिण्डयोः 'अयमस्मादल्पतरकालसम्बद्धः' इत्यपेक्षाबु-द्धचानुगृहीतेन कालपिण्डसंयोगेनासमवायिकारणेन यूनि, अपरत्वम् । 'अयमस्माद् बहुतरकालेन सम्बद्धः' इति धिया स्थिवरे परत्वम् ।

१२ गुरुत्वमाद्यपतनासमवायिकारणम् । पृथिवीजलवृत्ति । यथोक्तं-

ज्ञान से सहकृत दिक् और पिएड के संयोग से सिन्नकृष्ट [पिएड] में 'अपरत्व' उत्पन्न होता है। सिन्नकर्ष [का अर्थं] तो देखने वाले के शरीर की अपेक्षा से पिएड से संयुक्त [दिक्] के संयोग का न्यूनत्व है। और उस [संयुक्त संयोग] का भूयस्तव [आधिक्य का नाम] विप्रकर्ष है।

कालकृत 'परत्व' और 'अपरत्व' की उत्पत्ति [का प्रकार] कहते हैं। अनियत दिशा में स्थित [दिक्-कृत में 'एकस्यां दिश्यवस्थितयोः पिएडयोः' कहा था उसके विपरीत यहां कालकृत में अनियत दिशा में स्थित कहा है] युवक तथा वृद्ध [पुरुष] में यह [युवक] इस [वृद्ध] की अपेक्षा अल्पतर कालसम्बद्ध है इस 'अपेक्षा-बुद्ध' से अनुगृहीत काल और पिएड के संयोग रूप असमवायकारण से युवक में 'अपरत्व' उत्पन्न होता है, और यह [वृद्ध] इस [युवक] की अपेक्षा अधिकतर कालसम्बद्ध है इस 'अपेक्षा-बुद्धि' [से अनुगृहीत काल पिएड संयोग] से वृद्ध पुरुष में 'परत्व' उत्पन्न होता है।

परत्वापरत्व के विनाश के ६ कारण हैं। १ कहीं अपेत्ता बुद्धि के नाश से। २ कहीं संयोग के नाश से ३ कहीं द्रव्य के नाश से, ४ कहीं द्रव्य- बुद्धि के युगपद् विनाश से ५ कहीं द्रव्य और संयोग के नाश से, ६ कहीं संयोग और अपेत्ताबुद्धि के नाश से, ७ और कहीं समवायिकारण, असमवायिकारण, तथा निमित्त कारण तीनों के नाश से परत्वापरत्व का नाश हो सकता है। प्रशस्त पादभाष्य में इन सबका सोदाहरणों से विस्तारपूर्वक विवेचन किया गया है।

१३ गुरुत्व-निरूपण--

आद्य पतन का असमवायिकारण 'गुरुत्व' है [आद्य पद देने का अभिप्राय यह है कि आगे द्वितीयादि क्षण में जो पतन होता है उसका कारण वेग संस्कार होता है जिसका उन्नेख आगे किया जायगा। प्रथम बार जो पतन होता है केवल उसका असमवायि कारण 'गुरुत्व' है] पृथिवी और जल में रहता है। जैसा कि

संयोग-वेग-प्रयत्राभावे सति गुरुत्वात् पतनमिति ।

१३-द्रवत्वमाद्यस्यन्दनासमवायिकारणम्। भूतेजोजलवृत्ति। भूतेज-सोर्घृतादिसुवर्णयोरिप्ससंयोगेन द्रवत्वं नैमित्तिकम्। जले नैसर्गिकं द्रवत्वम्।

१४-स्नेहश्चिक्कणता । जलमात्रवृत्तिः, कारणगुणपूर्वको, गुरुत्वादिवद् यावद्द्रव्यभावी ।

१४-शब्दः श्रोत्रश्राह्यो गुणः। आकाशस्य विशेषगुणः।

ननु कथमस्य श्रोत्रेण ग्रहणं यतो भेर्यादिदेशे शब्दो जायते श्रोत्रनतु पुरुषदेशेऽस्ति ।

[वैशेषिक सूत्रकार ने] कहा है संयोग, वेग और प्रयत्न [ये तीनों पतन के प्रतिवन्धक हैं] इनके अभाव में 'गुरुत्व' के कारण पतन होता है।

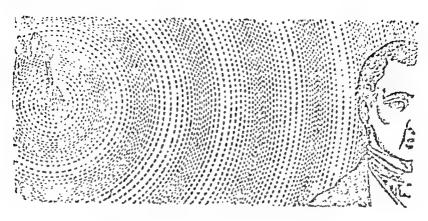
१३ [गुरुत्व के समान ही] आद्य स्यन्दन [वहना-प्रवाहित होना] का असमवायि कारण 'द्रवत्व' [नामक गुण] है । पृथिवी, तेज और जल में रहने वाला है । [इन में से] पाणिव छतादि, और तैजस सुवर्ण में अग्निसंयोग से [उत्पन्न होने वाला] 'नैमित्तिक द्रवत्व' रहता है और जल में नैसंगिक द्रवत्व है । [जल के नैसर्गिक द्रवत्व का भी, भोक्ता आत्मविशेष, के अदृष्टादि सहकारी कारणों के अभाव से प्रतिरोध हो सकता है ।]

१४ 'स्नेह' [गुरा] चिकनापन [का नाम] है। केवल जल में रहता है। काररागुरापूर्वक [अर्थात् पहिले कारराग्रूप द्वचणुकादि में और फिर उसके कार्यभूत व्यणुकादि में उत्पन्न होता है] और गुरुत्वादि के समान यावद्दव्यभावी [अर्थात् जब तक वह जल रहता है तब तक उसमें स्नेह गुरा रहता] है।

१५ श्रोत्रप्राह्य गुण 'शब्द' [कहलाता] है। वह आकाश का विशेष गुरा है।

[प्रश्न] इसका श्रोत्र से कैसे ग्रहण होता है क्योंकि शब्द तो भेरी आदि देश में उत्पन्न होता है और श्रोत्र पुरुष देश में है। [अर्थात् दोनों के भिन्न देशमें होने से श्रोत्र से शब्द का ग्रहण नहीं हो सकता है]

दूर देश में उत्पन्न होने वाला शब्द हमको किस प्रकार सुनाई देता है इसका उपपादन के लिये आधुनिक विज्ञान के समान प्राचीन दार्शनिकों ने भी शब्दधारा मानी है। न्याय शब्द की गति या उत्पत्ति के दो प्रकार माने हैं। एक को 'वीचीतरहन्याय' और दूसरे को 'कदम्बसुकुलन्याय' कहते हैं। इन दोनों का अन्तर यह है कि 'वीचीतरहन्याय' में चारो दिशाओं में फैलने पाली शब्द की एक लहरसी होती है। और 'कदम्बसुकुलन्याय' में चारो दिशाओं में उत्पन्न होने वाले शब्द अलग-अलग से होते हैं। जैसा कि नीचे दिए चित्र में स्पष्ट हो रहा है—



कदम्बमुकुल न्याय से शब्दधारा की गति

ऊपर एक चित्र दिया हुआ है। यह चित्र भौतिक विज्ञान के प्रन्थ से लिया गया है। आधुनिक वैज्ञानिक जिस रूप में शब्द की गति मानते हैं उसका प्रदर्शन इस चित्र में किया गया है। 'वीचीतरङ्गन्याय' तथा 'कदम्य-. सकुछ न्याय' दोनों का स्पष्टीकरण इस चित्र से भली प्रकार हो जाता है। इस चित्र में घण्टे के पास में विन्दुओं का चक दिखाई देता है कुछ दूर चलने के वाद वह एक तरङ्ग के रूप में दिखाई देता है। इस प्रकार शब्द की गति के दो रूप यहाँ दिखाई दे रहे हैं। इनमें से पहले स्वरूप को प्राचीन आचायों ने 'कद्मवमुकुलन्याय' और दूसरे को 'वीचीतरङ्गन्याय' नाम से प्रकट किया है। 'कदम्ब-मुकुल' का अर्थ कदम्ब का फूल या कली है। कदम्ब के फूल की बना-वट ठीक इसी प्रकार की होती है जैसी कि घंटे के पास की शब्द धारा में दिखाई पड़ रही है। कदम्व के फूल के सिर पर केन्द्र में एक कील सी खड़ी होती है। फिर उसके चारो ओर उसी प्रकार की कीलें सी खड़ी होती हैं। देखने में ठीक ऐसी ही होती है जैसी घन्टे के पास की शब्द-धारा दिखाई हे रही है। इसीलिए इस प्रकार की शब्दधारा को सचित करने के लिए 'कदम्ब-मुक्छन्याय' इस शब्द का विशेषरूप से प्रयोग किया गया है। चित्र में चारों ओर अलग अलग विन्दु दिखाई दे रहे हैं। इसलिए चारो ओर उत्पन्न होने वाले शब्दों को अलग अलग भी कहा जा सकता है।

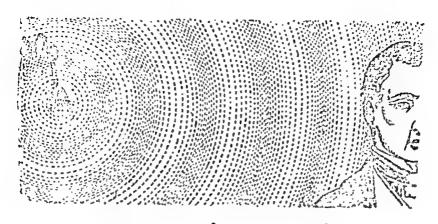
थोड़ी दूर चलने के बाद चित्र में अलग-अलग बिन्दुओं के स्थान पर एक वीची या लहर का चक्र सा दिखाई देने लगता है। अर्थात् सत्यम् । भेरीदेशे जातः शब्दो वीचीतरङ्गन्यायेन कदम्बमुकुल-न्यायेन वा सिन्निहितं शब्दान्तरमारभते । स च शब्दः शब्दान्तर-मितिक्रमेण श्रोत्रदेशे जातोऽन्त्यः शब्दः श्रोत्रेण गृह्यते न त्याद्यो नापि मध्यमः । एवं वंशे पाटचमाने दलद्वयविभागदेशे जातः शब्दः शब्दान्तरा-रम्भक्रमेण श्रोत्रदेशेऽन्त्यं शब्दं जनयति । सोऽन्त्यः शब्दः श्रोत्रेण गृह्यते नाद्यो न मध्यमः । 'भेरीशब्दो मया श्रुत' इति मतिस्तु भ्रान्तेव । भेरीशब्दो-त्पत्तो भेर्याकाशसंयोगोऽसमवायिकारणं, भेरीदण्डसंयोगो निमित्तकारणम् ।

एवं वंशोत्पाटनाचटचटाशब्दोत्पत्तौ वंशद्लाकाशिवभागोऽसमवायि-कारणं, द्लद्वयविभागो निमित्तकारणम् । इत्थमाद्यः शब्दः संयोगजो

चारों दिशाओं में उत्पन्न होने वाले शब्दों की एक लहर सी प्रतीत होने लगती है। जैसे यदि पानी में कोई पत्थर ढाल दिया जाय तो उससे चारो ओर एक लहर का चक सा यन जाता है ठीक उसी प्रकार की रचना इस चित्र के दिए हुए चक्र की है। इसीलिए इस प्रकार की शब्द की गति के लिए प्राचीन आचायों ने 'वीचीतरङ्गन्याय' शब्द का प्रयोग किया है। प्राचीन आचायों का शब्दधारा का निरूपण आधुनिक विज्ञान से एक दम मिल गया आश्चर्य है। इसी का वर्णन ग्रन्थकार आगे करते हैं—

[उत्तर] आपका कथन ठीक है। परन्तु भेरी में उत्पन्न हुआ शब्द 'वीचीतरङ्ग न्याय' से अथवा 'कदम्बमुकुल न्याय' से समीपवर्ती दूसरे शब्द को उत्पन्न करता है, और वह शब्द दूसरे शब्द को उत्पन्न करता है इस प्रकार कम से श्रोत्र देश में उत्पन्न हुआ अन्तिम शब्द श्रोत्र इन्द्रिय से गृहीत होता है। आदि या मध्यम शब्द नहीं। इसी प्रकार वांस के फाड़ते समय दोनों दलों के विभाग देश में उत्पन्न शब्द दूसरे शब्द को उत्पन्न करने के कम से श्रोत्र देश में [सुने जाने वाले] अन्तिम शब्द को उत्पन्न करता है। वह अन्त्य शब्द श्रोत्र इन्द्रिय से गृहीत होता है। न आदि का और न बीच का।] ' मैंने भेरी का शब्द सुना' यह प्रतीति तो श्रान्ति ही है [वयोंकि भेरी से उत्पन्न शब्द गृहीत नहीं होता है अपितृ उस शब्द शारित ही है [वयोंकि भेरी से उत्पन्न शब्द गृहीत होता है] भेरी शब्द की उत्पन्ति में भेरी और आकाश का संयोग असमवायि कारण है और भेरी-दएड का संयोग निमित्त कारण है।

इसी प्रकार बांस के फाड़ने से घट घट शब्द की उत्पत्ति में बांस के दल और आकाश का विभाग असमवायिकारण और दोनों दलों का विभाग निमित्त कारण है। इस प्रकार आदि शब्द संयोग अथवा विभाग से उत्पन्न होने वाला दिशाओं में उत्पन्न होने वाले शब्द अलग-अलग से होते हैं। जैसा कि नीचे दिए चित्र में स्पष्ट हो रहा है—



कदम्बमुकुल न्याय से शब्दधारा की गति

ऊपर एक चित्र दिया हुआ है। यह चित्र भौतिक विज्ञान के प्रन्थ से लिया गया है। आधुनिक वैज्ञानिक जिस रूप में शब्द की गति मानते हैं उसका प्रदर्शन इस चित्र में किया गया है। 'वीचीतरक्षन्याय' तथा 'कदम्ब-. सुकुल न्याय' दोनों का स्पष्टीकरण इस चित्र से भली प्रकार हो जाता है। इस चित्र में घण्टे के पास में विन्दुओं का चक दिखाई देता है कुछ दूर चलने के वाद वह एक तरङ्ग के रूप में दिखाई देता है। इस प्रकार शब्द की गति के दो रूप यहाँ दिखाई दे रहे हैं। इनमें से पहले स्वरूप को प्राचीन आचायों ने 'कद्मवमुकुलन्याय' और दूसरे को 'वीचीतरङ्गन्याय' नाम से प्रकट किया है। 'कदम्ब-मुकुल' का अर्थ कदम्ब का फूल या कली है। कदम्ब के फूल की बना-वट ठीक इसी प्रकार की होती है जैसी कि घंटे के पास की शब्द धारा में दिखाई पड़ रही है। कदम्व के फूल के सिर पर केन्द्र में एक कील सी खड़ी होती है। फिर उसके चारो ओर उसी प्रकार की कीलें सी खड़ी होती हैं। देखने में ठीक ऐसी ही होती है जैसी घन्टे के पास की शब्द-धारा दिखाई हे रही है। इसीलिए इस प्रकार की शब्दधारा को सचित करने के लिए 'कदम्ब-मुकुलन्याय' इस शब्द का विशेषरूप से प्रयोग किया गया है। चित्र में चारो ओर अलग अलग विन्दु दिखाई दे रहे हैं। इसलिए चारो ओर उत्पन्न होने वाले शब्दों को अलग अलग भी कहा जा सकता है।

थोड़ी दूर चलने के बाद चित्र में अलग-अलग बिन्दुओं के स्थान पर एक वीची या लहर का चक्र सा दिखाई देने लगता है। अर्थात् सत्यम् । भेरीदेशे जातः शब्दो वीचीतरङ्गन्यायेन कदम्बमुकुल-न्यायेन वा सिन्निहितं शब्दान्तरमारभते । स च शब्दः शब्दान्तर-मितिक्रमेण श्रोन्नदेशे जातोऽन्त्यः शब्दः श्रोन्नेण गृह्यते न त्वाद्यो नापि मध्यमः । एवं वंशे पाटचमाने दलद्वयविभागदेशे जातः शब्दः शब्दान्तरा-रम्भक्रमेण श्रोन्नदेशेऽन्त्यं शब्दं जनयति । सोऽन्त्यः शब्दः श्रोन्नेण गृह्यते नाद्यो न मध्यमः। भेरीशब्दो मया श्रुत' इति मतिस्तु भ्रान्तेव । भेरीशब्दो-त्पत्तौ भेर्याकाशसंयोगोऽसमवायिकारणं, भेरीदण्डसंयोगो निसित्तकारणम् ।

एवं वंशोत्पाटनाचटचटाशब्दोत्पत्तौ वंशद्लाकाशविभागोऽसमवायि-कारणं, दलद्वयविभागो निमित्तकारणम् । इत्थमाद्यः शब्दः संयोगजो

चारों दिशाओं में उत्पन्न होने वाले शब्दों की एक लहर सी प्रतीत होने लगती है। जैसे यदि पानी में कोई पत्थर डाल दिया जाय तो उससे चारों ओर एक लहर का चक्र सा बन जाता है ठीक उसी प्रकार की रचना इस चित्र के दिए हुए चक्र की है। इसीलिए इस प्रकार की शब्द की गति के लिए प्राचीन आचार्यों ने 'वीचीतरङ्गन्याय' शब्द का प्रयोग किया है। प्राचीन आचार्यों का शब्दधारा का निरूपण आधुनिक विज्ञान से एक दम मिल गया आश्चर्य है। इसी का वर्णन ग्रन्थकार आगे करते हैं—

[उत्तर] आपका कथन ठीक है। परन्तु भेरी में उत्पन्न हुआ जब्द 'वीचीतर ज्ञ न्याय' से अथवा 'कदम्ब मुकुल न्याय' से समीपवर्ती दूसरे शब्द को उत्पन्न करता है, और वह शब्द दूसरे शब्द को उत्पन्न करता है इस प्रकार कम से श्रोत्र देश में उत्पन्न हुआ अन्तिम शब्द श्रोत्र इन्द्रिय से गृहीत होता है। आदि या मध्यम शब्द नहीं। इसी प्रकार बांस के फाड़ते समय दोनों दलों के विभाग देश में उत्पन्न शब्द दूसरे शब्द को उत्पन्न करने के कम से श्रोत्र देश में [सुने जाने वाले] अन्तिम शब्द को उत्पन्न करता है। वह अन्त्य शब्द श्रोत्र इन्द्रिय से गृहीत होता है। न आदि का और न बीच का।] ' मैंने भेरी का शब्द सुना' यह प्रतीति तो श्रान्ति ही है [क्योंकि भेरी से उत्पन्न शब्द गृहीत नहीं होता है अपितु उस शब्द शार्ति ही है [क्योंकि भेरी से उत्पन्न शब्द गृहीत होता है] भेरी शब्द की उत्पत्ति में भेरी और आकाश का संयोग असमवायि कारण है और भेरी-दएड का संयोग निमित्त कारण है।

इसी प्रकार बांस के फाड़ने से चट घट शब्द की उत्पत्ति में वांस के दल और आकाश का विभाग असमवायिकारण और दोनों दलों का विभाग निमित्त कारण है। इस प्रकार आदि शब्द संयोग अथवा विभाग से उत्पन्न होने वाला विभागजो वा । अन्त्यमध्यमशब्दास्तु शब्दासमवायिकारणका अनुकृत्त-वातिनिसित्तकारणकाः । यथोक्तं—"संयोगाद् विभागाच्छ-व्दाच शब्द-निष्पत्तिः' इति । आद्यादीनां सर्वशब्दानामाकाशमेकमेव समवायिकारणम् । कर्मबुद्धिवत् त्रिक्षणावस्थायित्वम् । तत्राद्यमध्यमशब्दाः कार्यशब्दनाश्याः । अन्त्यस्तूपान्त्वेन उपान्तस्त्वन्त्येन सुन्दोपसुन्दन्यायेन विनश्येते । इदं त्वयुक्तम् । उपान्त्येन, त्रिक्षणावस्थायिनोऽन्त्यस्य, द्वितीयक्षणमात्रानुगामिना नृतीयक्ष्मे चासताऽन्त्यनाशजननासम्भवात् । तस्मादुपान्त्यनाशादेवा-न्त्यनाश इति ।

होता है। अन्त्य और वीच के शब्द तो शब्द असमवायि कारए। वाले और अनुकुल वातादि निमित्तकारण वाले होते हैं। जैसा कि [वैशेषिक दर्शन के सूत्रकार ने] कहा है, संयोग, विभाग और शब्द से शब्द की उत्पत्ति होती है। आदि सभी शब्दों का केवल आकाश ही समवायिकारए। होता है। कर्म कीर बुद्धि के समान [शब्द भी क्षिणिक है। और न्याय-वैशेषिक के मत में क्षिताक का अर्थ] त्रिक्षणावस्थायित्व है । [क्षिराक पदार्थ प्रथम क्षरा में उत्पन्न होता है दूसरा क्षण उसकी स्थिति का क्षण है और तीसरा क्षण उसके विनाश का क्षण है। इस प्रकार तीन क्षण तक रहने पर भी वह 'क्षणिक' कहलाता है। बौद्ध लोग सभी पदार्थों को 'क्षणिक' मानते हैं परन्तु उनके यहाँ जो उत्पत्तिक्षण है वही स्थिति और विनाश का भी क्षण है इसलिए उनके यहां त्रिक्षणावस्थां-यित्व 'क्षिणिक' शब्द का अर्थ नहीं होता है]। उन [तीनों शब्दों] में से आदि और मध्यम शब्द [अपने से उत्पन्न होने वाले अगले] कार्यशब्द से नाश्य हैं। [जब अगला शब्द उत्पन्न होता है तो वह अपने कारणभूत शब्द को नष्ट कर देता है] परन्तु अन्त्य शब्द का नाश उपान्त्य और उपान्त्य का नाश अन्त्य से 'सुन्दोपसुन्द-न्याय' से होता है [यह एक मत है उसका खएडन करते हैं] यह ठीक नहीं है। [क्योंकि उपान्त्य का जो स्थिति क्षरण है वही अन्त्य का उत्पत्तिक्षरण है। 'वष्यघातकभाव' अथवा 'सहानवस्थान' में से कोई भी विरोध माना जाय अन्त्य शब्द के नाश के क्षण में उपान्त्य विद्यमान नहीं है अतएव वह अन्त्य के नाश का कारएा नहीं हो सकता है] तीन क्षरा रहने वाले अन्त्य का केवल द्वितीय क्षरा में साथ रहने वाले [अर्थात्] तृयीय [अन्त्य के विनाश] क्षरा में अविद्यमान उपान्त्य से नाश सम्भव नहीं हो सकता है। इसलिए [उपान्त्य से नहीं अपितु] उपान्त्य के नाश से अन्त्य का नाश होता है।

१ वैशेषिक दर्शन २, २, ३१ ।

विनाशित्वच्च शब्दस्यानुमानात् । तथाहि, अनित्यः शब्दः सामान्यवन्त्वे सत्यस्मदादिबाह्येन्द्रियप्राह्यत्वाद् घटवदिति । शब्दस्यानित्यत्वं साध्यम् । अनित्यत्वच्च विनाशाविच्छन्नस्वरूपत्वं, न तु विनाशाविच्छन्नसत्तायोगित्वं, प्रागमावे सत्ताहीनेऽनित्यत्वाभावप्रसङ्गात् । सामान्यवन्त्वे सत्यस्मदादिबाह्येन्द्रियप्राह्यत्वं हेतुः । इन्द्रियप्राह्यत्वानित्र्यमाने आत्मिन व्यभिचारः स्याद्तं उक्तं बाह्येति । एवमपि तेनेव योगिबाह्येन्द्रियेण याह्ये परमाण्वाद्ये व्यभिचारः स्याद्तो योगिनित्रासार्थमुक्तमस्मदादीति ।

किं पुनर्योगिसद्भावे प्रमाणम् ?

[मीमांसक शब्द को नित्य मानते हैं । उनके खण्डन के लिए शब्द का विनाशित्व सिद्ध करते हैं] शब्द का विनाशित्व अनुमान से [सिद्ध होता] है । जैसे कि शब्द अनित्य है [यह प्रतिज्ञा है] सामान्यवान् होते हुए अस्मदादि की वाह्येन्द्रियों से ग्राह्य होने से, घट के समान । [जैसे घट, घटत्व सामान्य रहने के कारण 'सामान्यवान्' है और अस्मदादि की बाह्येन्द्रिय से ग्राह्य है तथा अनित्य है । इसी प्रकार शब्द भी सामान्यवान् तथा अस्मदादि की वाह्य इन्द्रिय श्रोत्र से गृहीत होने के कारण अनित्य होना चाहिए] शब्द का अनित्यत्व साघ्य है । और अनित्यत्व [का लक्षण] विनाशाविष्ठित्र स्वरूपत्व है । न कि विनाशाविष्ठित्र सत्तायोगित्व । [वयोंकि अनित्य प्रागभाव में सत्ता जाति नहीं रहती परन्तु वह अनित्य होता है । इसलिए यदि 'विनाशाविष्ठित्र सत्तायोगित्व' को ही विनाशित्व का लक्षण कहेंगे तो] सत्तारहित 'प्रागभाव' में अनित्यत्व का अभाव प्राप्त होने से । [और 'विनाशाविष्ठित्र स्वरूपत्व' को विनाशित्व-अनित्यत्व-मानने से प्रागभाव में भी अनित्यत्व बन जाता है ।] सामान्यवान् होकर अस्मदादि की वाह्यन्द्रिय से ग्राह्यत्व [होने से] यह हेतु [शब्द के अनित्यत्व की सिद्धि में दिया गया] है । [इसका पदकृत्य दिखाते हैं] केवल 'इन्द्रियग्राह्यत्वात्' कहने से आत्मा [के मन रूप अन्तरिन्द्रिय से ग्राह्य होने से उसमें अनित्यत्व होना चाहिए परन्तु आत्मा नित्य है अतः उस] में व्यभिचार होने लगेगा, इसलिए वाह्य [पद] कहा है ।

इस प्रकार [वाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् को विनाशित्व का साधक हेतु मानने पर] भी उसी योगी की वाह्य इन्द्रिय [चक्षुः] से ग्राह्य परमाणु आदि में [वाह्ये-न्द्रियग्राह्यत्व होने पर भी विनाशित्व न होने से] व्यभिचार होगा । इसलिए योगी [की वाह्येन्द्रिय] के निराकरण के लिए अस्मदादि [की वाह्य इन्द्रिय से ग्राह्य] यह कहा है ।

[प्रश्न] योगी की सत्ता में क्या प्रमाण है ?

१४ त० भा०

उच्यते । परमाणवः कस्यचित् प्रत्यक्षाः प्रमेयत्वाद् घटवदिति । तथापि सामान्यादिना व्यभिचारोऽत उक्तं सामान्यवत्त्वे सतीति । सामान्यादित्रयस्य निःसामान्यत्वात् ।

१६-अर्थप्रकाशो बुद्धिः । नित्याऽनित्या च । ऐशी बुद्धिर्नित्या, अन्य-दीया त्वनित्या ।

[उत्तर] कहते हैं। परमाणु किसी से प्रत्यक्ष होने चाहिए। प्रमेय होने से घट के समान। [यह अनुमान ही योगी की सत्ता में प्रमाण है]। इस प्रकार [अस्मदादि वाह्येन्द्रियग्राह्यत्व को विनाशित्व का साथक हेनु मानने पर] भी सामान्य आदि [के अस्मदादि वाह्येन्द्रिय ग्राह्य होने पर भी नित्य होने] में व्यभिचार होगा। इसलिए 'सामान्यवच्वे सित' यह [विशेषण] कहा है। सामान्य, आदि तीन [सामान्य, विशेष, तथा समवाय] के सामान्य [जाति] से रहित होने से। [सामान्य में 'सामान्यवच्व' अंश न होने से अस्मदादि बाह्येन्द्रियग्राह्यत्व होते हुए अनित्यत्व या विनाशित्व प्राप्त नहीं होगा अतः व्यभिचार नहीं होगा]।

१६ अर्थं का प्रकाश [ज्ञान] 'बुद्धि' है। [वह दो प्रकार की होती है] नित्य और अनित्य। ईश्वर की बुद्धि [ज्ञान] नित्य और अन्य [मनुष्यादि] की अनित्य है।

जैसा कि पहले कहा जा चुका है वैशेषिक दर्शन की प्रक्रिया में न्याय दर्शन के प्रमाणादि पदार्थों का अन्तर्भाव इस 'बुद्धि' पदार्थ के अन्तर्भत किया जाता है। वैशेषिक दर्शन के 'प्रशस्तपाद भाष्य' में बुद्धि के प्रथम दो प्रकार के भेद किए गए हैं एक विद्या और दूसरा अविद्या। उसमें भी अविद्या के चार भेद किए हैं। १ संशय २ विपर्यय, ३ अनध्यवसाय और ४ स्वप्न। इनमें 'संशय' और 'अनध्यवसाय' दोनों को अलग माना है। जिनमें 'स्थाणुर्वा पुरुपो चा' इस प्रकार के उभयकोटिक ज्ञान को संशय और 'व्यासङ्गादनर्थित्वाद्वा किमित्यालोचनमात्रम् अनध्यवसायः'। यह 'अनध्यवसाय' का लच्चण किया है। जुद्धि के भेद करते हुए 'प्रशस्तपाद भाष्य' में लिखा है—

तस्याः अनेकविधत्वेऽपि समासतो द्वे विधे । विद्या चाविद्या चेति । तत्रा-विद्या चतुर्विधा, संशय-विपर्यय-अनध्यवसाय-स्वग्नलचणा ।

स्वप्न के कारण तथा भेदों का वर्णन करते हुए लिखा है—
तत्तु त्रिविधम्—१ संस्कारपाटवात्, २ धातुदोषात्, ३ अदृष्टाच ।
अर्थात् स्वप्न, कारण के भेद से तीन प्रकार के होते हैं । एक संस्कारों की

सुखादिगुणाः]

१७-प्रीतिः सुखम् । तच्च सर्वोत्मनामनुकूलवेदनीयम् । १८-पीडा दुःखम् । तच्च सर्वोत्मनां प्रतिकृलवेदनीयम् । १६-राग इच्छा । २०-क्रोधो द्वेषः ।

२१-उत्साहः प्रयतः।

वृद्धचादयः षड मानसप्रत्यक्षाः ।

२२-२३-धर्माऽधर्मी सुखदुःखयोरसाधारणकारगे । तौ चाप्रत्यक्षाव-

प्रवलता के कारण, दूसरे धातु-दोष के कारण और तीसरे अदृष्टवश् ।
साधारणतः मनुष्य जिस वार्त का ध्यान अधिक करता है अथवा जिसको
देखने से मन पर, प्रवल संस्कार पड़ता है उसी वस्तु को स्वम में देखता है ।
इस प्रकार के स्वम 'संस्कार-पाटव' के कारण होते हैं। 'धातु' शब्द से
आयुर्वेद शास्त्र में 'वात', 'पित्त', 'कफ' लिया जाता है। वातप्रकृति अथवा
वातदूपित व्यक्ति को प्रायः आकाश में उड़ने के स्वप्न दिखाई देते हैं।
पित्त-प्रकृति या पित्त-दूषित व्यक्ति अग्नि के स्वम, और कफ-दूषित व्यक्ति
जल के स्वम देखता है। यह सब 'धातुदोषात्' वाले स्वमों के उदाहरण हैं।
और अदृष्टवशात् कभी कभी मनुष्य ऐसे पदार्थों को भी स्वम में देखता है
जिनको उसने अपने जीवन में कभी नहीं देखा है। इसी वात को महाकवि
श्रीहर्ष ने अपने 'नेपधीयचिरतम्' नामक महाकाव्य में इस प्रकार कहा है—

अंदृष्टमप्यर्थमदृष्ट्वेभवात्, करोति सुप्तिर्जनदर्शनातिथिम् ।

१७ प्रीति [आनन्द] को 'सुख' कहते हैं। वह सब आत्माओं को अनुकूल अनुभव होने वाला होता है।

१८ पीड़ा को 'दु:ख' कहते हैं। वह सब आत्माओं को प्रतिकूल अनुभव होता है।

१९ राग का नाम 'इच्छा' है।

.२० क्रोघ का नाम 'हेष' है।

२१ उत्साह को 'प्रयत्न' कहते हैं।

वृद्धि आदि ६ [१ वृद्धि, २ सुख, ३ दुःख, ४ इच्छा, ५ द्वेष, ६ प्रयत्न] मानस प्रत्यक्ष [के विषय] हैं।

२२-२३ 'धर्म' और 'अधर्म' [आत्मा के] सुख और दुः खके असाधारण कारण हैं। वह दोनों प्रत्यक्ष न होनेपर भी आगम तथा अनुमान से जाने जा सकते हैं।

१ नैपध १।

प्यागमगम्यावनुमानगम्यो च । तथाहि देवदत्तस्य शरीरादिकं देवदत्त-विशेषगुणजन्यं कार्यत्वे सति देवदत्तस्य भोगहेतुत्वात्। देवदत्तप्रयन्नजन्य-वस्तुवत् । यश्च शरीरादिजनक आत्मविशेषगुणः स एव धर्मोऽधर्मश्च। प्रयत्नादीनां शरीराद्यजनकत्वादिति ।

२४-संस्कारव्यवहाराऽसाधारणं कारणं संस्कारः ।

संस्कारिखविधो वेगो भावना स्थितिस्थापकश्च । तत्र वेगः पृथिव्या-दिचतुष्टयमनोवृत्तिः । स च क्रियाहेतुः । भावनास्यस्तु संस्कार आत्म-मात्रवृत्तिरनुभवजन्यः स्मृतिहेतुः । स चोद्वुद्ध एव स्मृतिं जनयति । उद्घोधश्च सहकारिलाभः । सहकारिणश्च संस्कारस्य सहशदर्शनाद्यः । तथा चोक्तम्—

'सादृश्यादृष्टचिन्ताद्याः स्मृतिवीजस्य वोधकाः।'

इति । स्थितिस्थापकस्तु स्पर्शवद्द्रव्यविशेषवृत्तिः । अन्यथाभूतस्य स्वाश्रयस्य धनुरादेः पुनस्ताद्वस्थ्यापादकः। एते च बुद्धः याद्योऽधर्मान्ता भावना च आत्मविशेषगुणाः।

जैसे कि [अनुमान-प्रयोग निम्न प्रकार का हो सकता है] देवदत्त के शरीर आदिक देवदत्त के विशेष गुण [धर्माधर्म] से जन्य हैं [यह प्रतिज्ञा है] कार्य होकर देवदत्त के भोग के हेतु होने से, देवदत्त के प्रयत्नजन्य [घट-पटादि] वस्तु के समान । और जो शरीर आदि का जनक आत्मा का विशेषगुण है वही 'धर्म' और 'अधर्म' है । [उनसे भिन्न] प्रयत्नादि [गुणों] के शरीर के जनक न होने से ।

२४ संस्कार, इस प्रकार के व्यवहार का असाधारण कारण 'संस्कार'

संस्कार तीन प्रकार का होता है। १ वेग, २ भावना, और ३ स्थिति-स्थापक। उनमें से 'वेग' पृथिवी आदि चार और मन में रहने वाला है और वह किया का हेतु होता है। 'भावना' नामक संस्कार केवल आत्मा में रहने वाला अनुभव से जन्य और स्मृति का हेतु होता है। वह उद्बुद्ध होकर ही स्मृति को उत्पन्न करता है। [संस्कार का] उद्घोध [उसको] सहकारों का प्राप्त होना है। और संस्कार के सहकारी सहशदर्शन आदि हैं। जैसा कि कहा है—

सादृश्य, अदृष्ट और चिन्ता आदि स्मृति के बीज [भूत संस्कार] के उद्बोधक हैं। स्थितिस्थापक [संस्कार] तो स्पर्श्युक्त द्रव्य विशेषों में रहने वाला,

और [खींचने से भुक जाने के कारण] अन्यथा भूत अपने आश्रय [भूत] धनुष आदि को फिर पूर्व अवस्था में लाने वाला होता है।

यह बुद्धि से लेकर अधर्म पर्यन्त [बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, धर्म,

गुणा उक्ताः !

कर्माणि

कर्माणि उच्यन्ते । चलनात्मकं कर्म, गुण इव द्रव्यमात्रवृत्ति । अवि-मुद्रव्यपरिमाणेन मूर्तत्वापरनाम्ना सहैकार्थसमवेतं विभागद्वारा पूर्व-संयोगनाशे सत्युत्तरदेशसंयोगहेतुश्च । तच उत्क्षेपण-अपक्षेपण-आकुञ्चन-प्रसारण-गमनभेदात् पञ्चविधम् । भ्रमणाद्यस्तु गमनग्रह्णोनेव गृह्यन्ते । सामान्यम्

अनुवृत्तिप्रत्ययहेतुः सामान्यम् । द्रव्यादित्रयवृत्ति, नित्यमेकमने-कानुगतद्भ । तच्च द्विविधं, परमपरद्भ । परं सत्ता बहुविषयत्वात् । सा चानुवृत्तिप्रत्ययमात्रहेतुत्वात् सामान्यमात्रम् । अपरं द्रव्यत्वादि ।

अधर्म, यह सात] तथा भावना [नामक संस्कार] आत्मा के 'विशेष गुरा' हैं।
गुराों का वर्णन समाप्त हो गया।

कर्म

[अव] कमों का वर्णन करते हैं। गति रूप 'कमं' [होता] है [गुण के समान केवल द्रष्य में रहता है। और 'अविभु' द्रव्य के परिमाण जिसे 'मूर्तंत्व' नाम से भी कहते हैं, के साथ एक [ही] अर्थ में समवाय सम्बन्ध से रहता है। और विभाग द्वारा पूर्व संयोग के नाश द्वारा उत्तर देश में संयोग का हेतु होता है। वह १ उत्क्षेपण [ऊर्व्व गति], २ अपक्षेपण [अधोगमन], ३ आकुञ्चन [हाथ आदि का सिकोड़ना], ४ प्रसारण [फैलाना], और [साधारण] गमन भेद से पांच प्रकार का [होता] है। अमण आदि [रेचन, स्पन्दन आदि] का ग्रहण गमन के ग्रहण में ही हो जाता है।

सामान्य

'सामान्य' अनुवृत्ति प्रत्यय [अर्थात् अनुगत प्रतीति, एकाकार प्रतीति दस घट व्यक्तियों में होने वाली अयं घटः, अयं घटः इत्याकारक समान प्रतीति] का कारण सामान्य [जाति] है। वह द्रव्यादि तीन [१ द्रव्य, २ गुण, ३ कर्म] में रहने वाला नित्य, एक, और अनेक वृत्ति होता है। नित्यत्वे सित अनेकसमवेतत्वम् सामान्यम्-यह भी सामान्य का दूसरा लक्षण है]। वह [सामान्य] दो प्रकार का होता है 'पर' और 'अपर'। [उनमें से] अधिक विषय वाला [व्यापक] होने से 'सत्ता' [द्रव्य, गुण तथा कर्म तीनों में रहने वाली सत्ता जाति] 'पर' [सामान्य] है। और वह अनुगत प्रताति का ही हेतु होने से 'सामान्य' ही है [विदोष कभी नहीं होता है। उससे अधिक देश में रहने वाला और कोई

अल्पविषयत्वात् । तच व्यावृत्तेरिष हेतुत्वात् सामान्यं सद् विशेषः।

सामान्य नहीं है।] द्रव्यत्वादि [अन्य सामान्य उसकी अपेक्षा अल्प देश-वृत्ति होने से] 'अपर' [सामान्य] हैं। और वह व्यावृत्ति [भेदबुद्धि] का भी हेतु होने से सामान्य होते हुए [भी] विशेष [होते] हैं।

इसको स्पष्ट रूप से यों समझना चाहिए कि दस घट व्यक्तियों में 'घटः, घटः' इस प्रकार की अनुगत प्रतीति या एकाकार प्रतीति होती है। उससे घट में रहने वाला 'घटस्व' सामान्य सिद्ध होता है। परन्तु वह घट एक पार्थिव पदार्थ है इसलिए उसमें 'पृथिवीस्व' सामान्य भी रहता है। 'घटस्व' सामान्य केवल घटों में रहता है परन्तु 'पृथिवीस्व' सामान्य घट के अतिरिक्त पट, मठ, आदि अन्य पार्थिव पदार्थों में भी रहता है। इसलिए 'पृथिवीस्व' सामान्य 'घटस्व' की अपेचा अधिक देशवृत्ति होने से 'पर' सामान्य माना जायगा। पृथिवी की गणना नौ द्रव्यों में की गई है अतः पृथिवी भी एक द्रव्य है। और अन्य द्रव्यों की भांति पृथिवी में भी 'द्रव्यस्व' सामान्य रहता है। पृथिवी में 'पृथिवीस्व' सामान्य है और 'द्रव्यस्व' सामान्य भी रहता है। इनमें से 'पृथिवीस्व' सामान्य तो केवल पृथिवी में रहता है परन्तु 'द्रव्यस्व' सामान्य पृथिवी के अतिरिक्त जल, वायु, अग्नि, आदि अन्य आठ द्रव्यों में भी रहता है इसलिए वह 'पृथिवीस्व' सामान्य की अपेचा अधिक देशवृत्ति होने से, 'पर सामान्य' है। और 'पृथिवीस्व' सामान्य 'द्रव्यस्व' सामान्य की अपेचा अधिक देशवृत्ति होने से, 'पर सामान्य' है। और 'पृथिवीस्व' सामान्य 'द्रव्यस्व' सामान्य की अपेचा अधिक देशवृत्ति होने से, अपेचा 'अपर सामान्य' है।

पृथिवी आदि द्रव्यों में द्रव्यत्व सामान्य के अतिरिक्त 'सत्ता' सामान्य भी रहता है। क्योंकि पृथिवी आदि सभी द्रव्य 'सत्' है। अतः उनमें 'सत्ता' सामान्य भी माना जाता है। इस प्रकार द्रव्यों में 'द्रव्यत्व' सामान्य, तथा 'सत्ता' सामान्य दो सामान्य रहते हैं। इनमें से 'द्रव्यत्व' सामान्य तो केवल नौ द्रव्यों में रहता है परन्तु 'सत्ता' सामान्य नौ द्रव्यों के अतिरिक्त गुण और कर्म में भी रहता है इसलिए 'सत्ता' सामान्य 'द्रव्यत्व' सामान्य की अपेत्ता 'पर सामान्य' है और 'द्रव्यत्व' सामान्य, 'सत्ता' सामान्य की अपेत्ता 'अपर सामान्य' है।

इस प्रकार घटमें १ 'घटत्व सामान्य' २ 'पृथिवीत्व सामान्य' ३ 'द्रव्यत्वसामान्य' और ४ 'सत्ता सामान्य' यह चार सामन्य रहते हैं। इनमें से 'घटत्व सामान्य' सबसे 'अपर सामान्य' और सत्ता सामान्य सबसे 'पर सामान्य है। बीच के 'पृथिवीत्व' और 'द्रव्यत्व' सामान्य में आपेचिक 'परत्व' या 'अपरत्व' रहता है। 'पृथिवीत्व'

सामान्य 'घटत्व' सामान्य की अपेत्ता 'पर' सामान्य है परन्तु 'द्रव्यत्व' की अपेत्ता 'अपर' सामान्य है। इसी प्रकार 'द्रव्यत्व' सामान्य 'पृथिवीत्व' सामान्य की अपेत्ता 'पर' सामान्य है और 'सत्ता' सामान्य की अपेत्ता अलपदेश- वृत्ति होने से 'अपर' सामान्य है। परन्तु 'सत्ता' सामान्य किसी की अपेत्ता 'अपर' नहीं है। इसिलए सत्ताको 'पर सामान्य' कहा है। सामान्य का कार्य अनुवृत्ति-प्रत्यय अर्थात् एकाकार-प्रतीति को उत्पन्न करना है। सत्ता सदेव एकाकार प्रतीति का कारण ही होती है। इसिलए वह सदा 'सामान्य' ही कहलाती है।

'घटत्व' आदि 'अपर सामान्य' अनुवृत्ति-प्रत्यय के भी कारण होते हैं और भेद-बुद्धि को भी उत्पन्न करते हैं। जैसे 'घटत्व सामान्य' जहां दस घट व्यक्तियों में 'अयं घटः, अयं घटः' इस प्रकार की एकाकार बुद्धि को पैदा करता है इस लिए सामान्य कहलाता है। वहां घट को पट से भिन्न करने वाला भी 'घटत्व' और 'पटत्व' ही है। घट पट से भिन्न इसलिए है कि घट में 'घटत्व' रहता है पट में नहीं। इस प्रकार घटत्व एकाकार-प्रतीति का भी कारण होता है और भेद-बुद्धि का भी कारण होता है। इसलिए जब वह 'अनुवृत्ति-प्रत्यय' अर्थात एकाकार बुद्धि को उत्पन्न करता है तब वह सामान्य कहलाता है। और जब वह भेद-बुद्धि को उत्पन्न करता है तब वह सामान्य कहलाता है। भीर जब वह भेद-बुद्धि को उत्पन्न करता है तब 'विशेष' कहलाता है। 'सत्ता सामान्य' को छोड़कर शेप सब सामान्य दोनों काम करते हैं इसलिए वह 'सामान्यं सद् विशेषाख्यामिष लभते' 'सामान्य' होते हुए 'विशेष' भी कहलाते हैं। परन्तु 'सत्ता सामान्य' को केवल 'अनुवृत्ति-प्रत्यय' का ही हेतु होता है इसलिए 'सा त्वनुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव'। वह तो केवल अनुवृत्ति-प्रत्यय का हेतु होने से 'सामान्य' ही है, 'विशेष' नहीं।

'सत्ता सामान्य' को अत्यन्त 'पर' सामान्य कहा है वयों कि वह अन्य सव की अपेचा अधिकदेश-वृत्ति है। वह द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन पदार्थों में रहती है। यहां शङ्का हो सकती है कि जैसे द्रव्य, गुण और कर्म सत् हैं वैसे ही 'सामान्य', 'विशेप', 'समवाय' यह तीनों और पदार्थ भी सत् अर्थात् भाव भूत हें, इसिल्ए 'सत्ता-सामान्य' इन तीनों में भी मानना चाहिए। अर्थात् छहों भाव पदार्थों में 'सत्ता-सामान्य' मानना चाहिए उसे केवल द्रव्यत्रयवृत्ति ही क्यों कहा है। इसका उत्तर यह है कि द्रव्य, गुण, कर्म यह तीन तो 'सत्ता सामान्य' के सम्बन्ध होनेके कारण सत् है परन्तु शेष तीन पदार्थ 'स्वरूप सत्' हैं 'सत्ता सामान्य' के योग से सत् नहीं हैं। उनमें 'सत्ता' जाति नहीं रहती है। कारण कि यदि सत्ता जातिमें जाति मानें तो जाति में जाति मानने का सिद्धान्त वन जायगा और उस दशा में 'अनवस्था' दोष होगा। जाति में जाति मानने से जैसे 'घटत्व' जाति में 'घटत्वत्व' सामान्य माना जाने लगेगा। इसी प्रकार दस घटत्वत्वों में रहने वाला एक और सामान्य घटत्व-त्व-त्व वन जायगा। और यह परम्परा अनन्त काल तक चलती रहेगी। उसकी कहीं समाप्ति नहीं होगी। इसलिए 'अनवस्था' दोष होने से जाति में जाति रहने का सिद्धान्त नहीं माना जा सकता है। अतएव सामान्य पदार्थ, जो जाति स्वरूप है दूसरी जाति या 'सत्ता सामान्य' को नहीं माना जा सकता है। इसलिए 'अनवस्था-भयात्' सामान्य' में 'सत्ता' जाति नहीं रहती है यह सिद्ध हुआ।

इसी प्रकार 'विशेष' में भी 'सामान्य' नहीं माना जा सकता है। 'विशेष' में यदि 'सामान्य' माना जाय तो उस विशेष का स्वरूप ही नष्ट हो जायगा। विशेष को अन्तिम भेदक धर्म के रूप में माना गया है और उसका स्वरूप ही 'स्वतो व्यावृत्त' है। 'नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषाः'। नित्य द्रव्य परमाणु आदि में रहने वाले अन्तिम भेदक धर्म को 'विशेष' कहते हैं। और प्रत्येक परमाणु आदि में रहने वाला 'विशेष' विल्कुल अलग अलग 'स्वतो व्यावृत्त' होता है। अब यदि उन अलग अलग विशेषों में 'विशेषत्व' नाम का सामान्य धर्म या जाति मान ली जाय तो फिर 'विशेष' का जो 'स्वतो व्यावृत्त' स्वरूप है वही नष्ट हो जायगा। अत्रुव 'स्वरूपहानि-भयात्' 'विशेष' में 'सामान्य' नहीं माना जाता है। इसलिए 'विशेष' पदार्थ में भी 'सत्ता' जाति नहीं रहती है।

इसी प्रकार 'समवाय' में भी 'सामान्य' नहीं रहता है। समवाय में 'सामान्य' के अभाव मानने का कारण 'असम्बन्ध' है। अर्थात् यदि समवाय में 'समवाय्य' जाति मानें तो जाति 'समवाय' सम्बन्धसे ही व्यक्ति में रहती है इसलिए समवाय में भी 'समवाय' सम्बन्ध से ही जाति रहेगी। अतएव 'समवाय' पदार्थ में उससे भिन्न 'समवायत्व' जाति की स्थिति का निर्वाह करने वाला एक और 'समवाय' मानना होगा। जो कि सम्भव नहीं है। इसलिए समवाय में समवायत्व जाति का नियामक कोई सम्बन्ध न वनने से 'समवाय' में जाति नहीं रहती है। अतएव 'समवाय' में 'सत्ता' जाति नहीं रहती है। इस प्रकार ' 'सामान्य' में जाति मानने में 'अनवस्था', २ 'विशेष' में जाति मानने में 'रूप-हानि', और ३ 'समवाय' में जाति मानने में 'असम्बन्ध' दोषों के बाधक होने से इन तीनों पदार्थों में 'सत्ता' अथवा अन्य कोई भी जाति नहीं रहती। अतः यह तीनों 'सत्ता' जाति के सम्बन्ध से 'सत्,' नहीं कहलाते अपितु 'स्वरूप

सत्'हैं। जातिवाधक इन हेतुओं का संग्रह एक कारिका में इस प्रकार किया गया हैच्यवतेरभेदस्तुल्यत्वं सङ्करोऽथाऽनवस्थितिः।
रूपहानिरसम्बन्धो जातिवाधकसंग्रहः॥

बौद्ध लोग 'सामान्य' या 'जाति' पदार्थ को नहीं मानते हैं। नैनायिकों का 'सामान्य' नित्य और अनेक समवेत धर्म है। 'नित्यत्वे सति अनेकसमवेतं सामान्यम्' यह भी उसका छत्तण किया गया है। इसके अनुसार सामान्य नित्य ही होता है। परन्तु चौद्ध लोग तो ज्ञणभङ्गवादी हैं। उनके यहां 'सर्वं क्षणिकम्', सब कुछ चणिक है यह एक मुख्य सिद्धान्त है। इसलिए वह 'जाति' जैसे नित्य पदार्थ को मान ही नहीं सकते हैं। 'जाति' का खण्डन कर देने पर 'जाति' का कार्य 'अनुवृत्ति-प्रत्यय' अथवा एकाकार प्रतीति है वह कैसे होगी ? इस प्रश्न का उत्तर बौद्ध लोग 'अपोह' के द्वारा देते हैं। अर्थात् 'अनुवृत्ति-प्रत्यय' का कारण वह जाति के स्थान पर 'अपोह' को मानते हैं। 'अपोह' का अर्थ है 'अतद्व्यावृत्ति' या 'तद्भिन्न-भिन्नत्व'। दस घट व्यक्तियों में जो घटः, घटः इस प्रकार की अनुगत प्रतीति होती है उसका कारण उनमें रहने वाला 'घटत्व सामान्य' नहीं अपितु उनका 'अघटब्यावृत्त' या घटभिन्न सारे जगत् में भिन्न होना ही है। अतत् अर्थात् अघट, अर्थात् घट से भिन्न सारा जगत् हुआ, उस जगत् से भिन्न घट हुआ। यह 'तद्भिन्न-भिन्नत्व' या 'अतद्व्यावृत्ति' ही[घटों में [अनुगत प्रतीति का कारण है। इसी को वौद्ध दार्शनिक 'अपोह' कहते हैं।

यहां यह प्रश्न हो सकता है कि नैयायिक एकाकार प्रतीति का कारण 'घटत्व सामान्य' को मानते हैं और बौद्ध सामान्य को न मान कर उसके स्थान पर 'अपोह' को एकाकार प्रतीति का आधार मानते हैं। इन दोनों में नाम के अन्तर के अतिरिक्त और तारिवक अन्तर क्या है? इसका उत्तर यह है कि नैयायिकों का 'सामान्य' अन्य पदार्थों से भिन्न एक भावभूत नित्य पदार्थ है। और बौद्धों का 'अपोह' 'अन्योन्याभाव' रूप है। न्याय, वैशेषिक जिसको 'अन्योन्याभाव' कहते हैं उसी को बौद्ध दार्शनिक 'अपोह' या 'अतद्व्यावृत्ति' अथवा 'तद्भिन्नभिन्नत्व' आदि शब्दों से कहते हैं। उनका अभिप्राय यह है कि नैयायिक 'अन्योऽन्याभाव' को मानते ही हैं उसी 'अन्योन्याभाव' रूप 'अपोह' से जब एकाकार प्रतीति का उपपादन हो सकता है तब 'सामान्य' नाम के एक अन्य अयोक्तिक पदार्थ को क्यों माना जाय। अतः उसका मानना व्यर्थ है।

१ न्यायसिद्धान्तमुक्तावली

अत्र कश्चिदाह 'व्यक्तिव्यतिरिक्तं सामान्यं नास्ति' इति । तत्र वयं न्रूमः किमालम्बना तर्हि भिन्नेषु विलक्ष्मेषु पिण्डेप्वेकाकारा वृद्धिर्विना सर्वानुगतमेकम् । यच्च तदालम्बनं तदेव सामान्यमिति ।

ननु तस्याऽतद्व्यावृत्तिकृतेवैकाकारा वृद्धिरस्तु । तथाहि, सर्वेष्वेव हि गोपिण्डेषु, अगोभ्योऽश्वादिभ्यो व्यावृत्तिरस्ति । तेनागोव्यावृत्ति-विषय एवायमेकाकारः प्रत्ययोऽनेकेषु, न तु विधिक्तपगोत्वसामान्यविषयः । मैवम् । विधिमुखेनैवैकाकारस्फुरणात् ।

इसके विपरीत नैयायिकों का कहना है कि घटः आदि प्रतीति में 'अपोह' को कारण मानना अनुभव विरुद्ध किएष्ट करूपना है। जब हम दस घड़ों को देखते हैं तब उन सब में एक अनुगतधर्म की हमको प्रतीति होती है। उन सब घटों में रहने वाले समान धर्म या 'सामान्य' के आधार पर ही उनमें एकाकार प्रतीति होती है। 'अतद्व्यावृत्ति' या 'तद्भिन्नभिन्नत्व' का बोध, 'घटः' आदि एकाकार प्रतीति के काल में नहीं होता है। अतः अनुभव विरुद्ध होने से 'अपोह' को कारण मानना उचित नहीं है इसिलिए सामान्य को मानना ही चाहिए। इसी बात को ग्रंथकार आगे कहते हैं—

यहाँ [सामान्य के विषय में] कोई [वौद्ध] कहता है कि [घटादि] व्यक्ति से अतिरिक्त [उसमें रहने वाला 'घटत्व' आदि] 'सामान्य' नहीं हैं।

इस [पूर्वपक्ष के विषय] में हम [यह] कहते हैं कि [यदि सामान्य नहीं है तो] भिन्न भिन्न विलक्षण [घट बादि] पिएडों में [होने वाली] एकाकार प्रतीति का उन सब में रहने वाले एक [घटत्वादि सामान्य] के सिवाय और क्या आधार है। जो उस [एकाकार प्रतीति] का आधार [आलम्बन या विषय] है, वही 'सामान्य' है।

[इस पर पूर्वपक्षी बौद्ध कहता है] अच्छा [वह] एकाकार प्रतीति 'अतद्व्यावृत्ति' कृत ही मान ली जाय । जैसे कि सव ही गोपिएडों में ['अगो' अर्थात्] गोभिन्न अश्वादि से व्यावृत्ति [भिन्नता] होती है। इसलिए अ-गोव्यावृत्ति [गोभिन्न-भिन्नत्व] विषयक ही अनेक [गोपिएडादि] में होने वाला यह एकाकार ज्ञान है भावभूत [गोत्वादि] सामान्यविषयक नहीं।

[इसका उत्तर नैयायिक देता है] यह ठीक नहीं है। एकाकार प्रतीति के विधिमुख [भाव रूप] से ही होने से। [अर्थात् एकाकार प्रतीति में अतद्व्यावृत्ति स्पष्ट अनुभव में नहीं आती है अपितु अनुगत भावभूत 'सामान्य' ही उस प्रतीति का विषय होता है]।

विशेष:

विशेषो नित्यो नित्यद्रव्यवृत्तिः । व्यावृत्तिबुद्धिमात्रहेतुः । नित्य-द्रव्याणि त्वाकाशादीनि पद्भ । पृथिव्यादयश्चत्वारः परमागुरूपाः ।

विशेष

नित्यद्रव्य [परमाणु आदि] में रहने वाला और नित्य [अन्तिम भेदक धर्म] विशेष है। [वह] केवल व्यावृत्ति [भेद] वृद्धि का हेतु होता है। नित्यद्रव्य [से] आकाश आदि पांच हैं। [जिनमें से] पृथिवी आदि चार [१ पृथिवी, २ जल, ३ वायु, ४ अग्नि केवल] परमाणु रूप [ही नित्य है। कार्य रूप पृथिवी आदि नित्य है। इनमें रहने वाला अन्तिम भेदक धर्म 'विशेष' कहलाता] है।

'विशेष' पदार्थ वैशेषिक दर्शन का सबसे मुख्य पदार्थ है। इसी के आधार पर कदाचित इस दर्शन का 'वैशेषिक' नाम पड़ा है। घटादि पदार्थों का सजातीय पदार्थान्तर से जो भेद होता है उसका उपपादन साधारणतः अवयव भेद के आधार पर किया जाता है। एक घट दूसरे से क्यों भिन्न है। इसका उत्तर यह है कि दोनों घट भिन्न अवयवों अर्थात् कपालों से वने हैं। वह कपाल परस्पर क्यों भिन्न हैं इसका भी उत्तर वही है- कि उनके अवयव अर्थात् कपालिकाएं भिन्न हैं। फिर कपालिकाओं के भेद के विषय में भी अवयव भेद को ही कारण कहा जा सकता है। इस प्रकार चलते चलते परमाणु बूसरे पार्थिव परमाणु से क्यों भिन्न हैं। इसका उत्तर अवयव-भेद से नहीं दिया जा सकता है। क्योंकि परमाणु के अवयव नहीं होते हैं। इसलिए परमाणुओं के भेद का उपपादन करने के लिए उनमें 'विशेष' पदार्थ की कल्पना की गई है। इस 'विशेष' के रहने के कारण एक पार्थिव परमाणु, दूसरे पार्थिव परमाणु से भिन्न है।

अब प्रश्न यह हो सकता है कि यह 'विशेष' क्यों भिन्न हैं ? इसका उत्तर यह है कि 'विशेष' का स्वरूप ही 'स्वतो-ज्यावृत्त' है। उसका भेदक अन्य कोई धर्म नहीं है। यह 'विशेष' ही नित्य द्रव्यों में रहने वाला अन्तिम भेदक धर्म है। यह 'विशेष' जिन नित्य द्रव्यों में रह सकता है वह नित्यद्रव्य पृथिवी आदि चार के परमाणु और आकाश कुछ पांच है। शेष चार द्रव्यों में से काल और दिक् अभिन्न व एक हैं, अतः उनमें 'विशेष' के मानने की आवश्यकता नहीं है। आत्मा और मन के भेदक धर्म उनके अपने गुण अदृष्ट, धर्म, अधर्म, संस्कार आदि ही हो जाते हैं इसलिए उनमें भी 'विशेष' के

समवाय:

अयुतसिद्धयोः सम्बन्धः समवायः । स चोक्त एव ।

नन्ववयवावयविनावप्ययुतसिद्धौ तेन तयोः सम्बन्धः समवाय इत्युक्तम् । न चैतद् युक्तम् । अत्रयवातिरिक्तस्यावयविनोऽभावात् । परमाणव एव बहवस्तथाभूताः सन्निकृष्टाः घटोऽयं घटोऽयमिति गृह्यन्ते ।

अत्रोच्यते । अस्त्येकः स्थूलो घट इति प्रत्यक्षा बुद्धिः । न च सा परमाणुष्वनेकेष्वस्थूलेष्वतीन्द्रियेषु भवितुमहिति । भ्रान्तेयं बुद्धिरिति चेत् । न । बाधकाभावात् ।

मानने की आवश्यकता नहीं है। अतः पृथिवी आदि पांच में ही 'विशेष' के मानने की आवश्यकता होती है।

समवाय

आगे समवाय का निरूपण करते हैं।

'अयुत सिद्धों' का सम्बन्ध 'समवाय' होता है। उसका वर्णन किया जा चुका है।

[प्रश्न] अवयव और अवयवी भी 'अयुत-सिद्ध' हैं इसलिए उनका सम्बन्ध 'समवाय' है यह [आपने पहिले समवाय के वर्णन के प्रसङ्ग में] कहा था। परन्तु वह ठीक नहीं है क्योंकि अवयव के अतिरिक्त अवयवी [घटादि] की कोई सत्ता नहीं है। [यह बौद्धों का मत है। वह अवयवों के अतिरिक्त अवयवी को नहीं मानते हैं। क्योंकि घटादि में अवयवी जैसी कोई वस्तु दिखाई नहीं देती है। उनका कहना है कि] बहुत से परमाणु हो उस [घटादि] के रूप में एकत्रित होकर, यह घड़ा है, यह घड़ा है इस रूप में गृहीत होते हैं। [इसलिए उन परमाणु रूप अवयवों के अतिरिक्त घट रूप कोई 'अवयवी' नहीं है]।

इस विषय में [सिद्धान्तपक्ष से उत्तर] कहते हैं। एक, स्थूल, घट है इस प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। किन्तु [अवयवी के बिना माने] अनेक, अस्थूल [सूक्ष्म] और अतीन्द्रिय परमाणुओं में वह [अनेक परमाणुओं में एक:, अ-स्थूल अर्थात् सूक्ष्म परमाणुओं में स्थूल:, और अतीन्द्रिय अप्रत्यक्ष परमाणुओं में प्रत्यक्ष घट: यह प्रतीति] नहीं बन सकती है। यह [एक: स्थूल: प्रत्यक्ष: घट: इत्यादि] बुद्धि, भ्रम है यह भी नहीं कह सकते हैं बाधक का अभाव होने से।

नैयायिकों के सिद्धान्तपंत्त का अभिप्राय यह है कि 'एकः, स्थूलः, प्रत्यत्तः, घटः' इस प्रकार की प्रतीति केवल परमाणुओं में नहीं हो सकती है। अनेक

तदेवं पट्पदार्था द्रव्याद्यो वर्णिताः। ते च विधिमुखप्रत्ययवेदा-त्वाद् भावरूपा एव ।

अभावरूपः सप्तमः पदार्थः

इदानीं निषेधमुखप्रमाणगम्योऽभावरूपः सप्तमः पदार्थः प्रतिपाचते । च अभावः संच्रेपतो द्विविधः। संसर्गाभावोऽन्योऽन्याभावश्चेति । संसर्गाभावोऽपि त्रिविधः । प्रागभावः, प्रष्वंसाभावोऽत्यन्ताभावश्चेति ।

उत्पत्तेः प्राक् कारणे कार्यस्याभावः प्रागभावः। यथा तन्तुपु पटा-

परमाणुओं में एकः प्रतीति, अथवा सुचम परमाणुओं में स्थूलः घटः प्रतीति, यदि मानी जाय तो उसको भ्रम कहने के अतिरिक्त कोई मार्ग नहीं है। परन्तु भ्रम-प्रतीति उसको कहते हैं। जिसका वाध हो। अंधेरे में पड़ी रस्सी को देख कर सर्प का अम हो जाता है परन्तु प्रकाश में देखने पर वह सर्प-प्रतीति याधित हो जाती है। यह सर्प नहीं रज्जु है इस प्रकार अनुभव होने लगता है। इसलिए जो प्रतीति की मिथ्या प्रतीति नहीं कहा जा सकता है। अपितु वह यथार्थ प्रतीति ही है। इस यथार्थ प्रतीति के उपपादन के लिए परमाण समुदाय से अतिरिक्त घटादि अवयवी का मानना आवश्यक है। जैसे दस सदस्यों से मिल कर एक सभा या समाजका निर्माण हुआ है। यह सदस्य जब एक विशेष स्थान पर विशेष सुचना और नियम के अनुसार बैठते या एकत्र होते हैं तब वह सभा या समाज कहलाता है। वैसे चलते-फिरते कहीं यों ही एंकत्र हो जाय तो वह सभा समाज या समाज का अधिवेशन नहीं कहलाता है। इसलिए अवयव समुदाय से 'अवयवी' को अलग ही मानना चाहिये। उसके माने विना अनेक परमाणुओं में एकः, सूचम परमाणुओं में स्थूलः और अप्रत्यच परमाणुओं में प्रत्यचः घटः इस प्रतीति का उपपादन नहीं हो सकता है।

इस प्रकार द्रव्य आदि छ: [भाव] पदार्थों का वर्णन हो गया। वह विधि रूप ज्ञान का विषय होने से भाव रूप 'अभाव' रूप सप्तम पदार्थ ही हैं।

'अभाव' रूप सप्तम पदार्थ

वव निपेध मुख प्रमाण से गम्य 'वमाव' रूप सातर्वे पदार्थ का प्रतिपादन करते हैं। वह 'अभाव' संक्षेप में दो प्रकार का होता है। १ संसर्गाभाव और २ अन्योन्याभाव। [उनमें से] संसर्गाभाव भी तीन प्रकार का है। १ प्रागभाष, २ प्रघ्वंसाभाव, और ३ अत्यन्ताभाव।

उत्पत्ति के पूर्व कारण में कार्य का जो लमाव [होता है वह] 'प्रागभाव' [फहलाता] है। जैसे [पट की उत्पत्ति के पूर्व] तन्तुओं में [वर्तमान] पट भावः । स चानादिरूत्पत्तेरभावात् । विनाशी च, कार्यस्यैव तद्विनाश-रूपत्वात् ।

उत्पन्नस्य कारगोऽभावः प्रघ्वंसाभावः । प्रध्वंसो विनाश इति यावत् । यथा भग्ने घटे कपालमालायां घटाभावः । स च मुद्गरप्रहारादिजन्यः । स चोत्पत्तिमानप्यविनाशी नष्टस्य कार्यस्य पुनरनुत्पत्तेः ।

त्रैकालिकोऽभावोऽत्यन्ताभावः । यथा वायौ रूपाभावः । अन्यो-न्याभावस्तु तादात्म्यप्रतियोगिताकोऽभावः । 'घटः पटो न भवति' इति ।

का अभाव। [उसकी] उत्पत्ति न होने से वह अनादि है। और [अनादि होने पर भी] विनाशी है। कार्य के ही उस के विनाश रूप होने से।

घट की उत्पत्ति हो जाने से घट का 'शागभाव' नष्ट हो जाता है। इसिलिए 'प्रागभाव' विनाशी है। घट का 'प्रागभाव' कव से प्रारम्भ हुआ यह नहीं कहा जा सकता। जब घड़ा बना, उसके पूर्व अनादि काल से उस घट का अभाव है। इसिलिए यह 'प्रागभाव' अनादि है। जो पदार्थ अनादि हो वह अनन्त, और जो सादि हो वह सान्त होता है यह सामान्य नियम है परन्तु वह केवल भाव पदार्थों के विषयमें ही लागू होता है अभाव के विषय में नहीं। अभाव में तो 'प्रागभाव' अनादि होने पर भी सान्त होता है। और 'प्रध्वंसा-भाव' सादि होने पर भी अनन्त होता है।

उत्पन्न हुए [घटादि मुद्गर-प्रहारादि के कारण जब टूट जाते हैं तब उस घट आदि] का कारण [कपाल आदि के रूप] में जो अभाव वह 'प्रध्वंसाभाव' [कहलाता] है। प्रध्वंस का अर्थ विनाश है। जैसे घड़े के फूट जाने पर कपाल माला में [वर्तमान] घटामाव। और वह [प्रध्वंसाभाव] मुद्गर-प्रहार आदि से उत्पन्न हुआ है। वह उत्पत्तिमान् होने पर भी अविनाशी हैं [क्योंकि] नष्ट हुए कार्य की पुनः उत्पत्ति नहीं हो सकती है। [उस मिट्टी से अथवा उन कपालों से यदि दुबारा घड़ा बनाया भी जाय तो वह दूसरा ही घट होगा। पूर्व विनष्ट घट दुबारा कभी उत्पन्न नहीं हो सकता है। इसलिए प्रध्वंसाभाव सादि होने पर भी अनन्त होता है]।

त्रैकालिक [और संसर्गाविष्छन्न प्रतियोगिक] अभाव अत्यन्ताभाव [कहलाता] है। जैसे वायु में रूप का अभाव है [त्रैकालिक अभाव है, और संसर्गाविष्छन्न प्रतियोगिताक अभाव होने 'अत्यन्ताभाव' है] 'अन्योन्याभाव' तो 'तादात्म्य-प्रतियोगिताक' अभाव होता है। जेसे 'घट पट नहीं होता है' यह ['अन्योऽन्यामाव' का उदाहरण है]।

'अत्यन्ताभाव' और 'अन्योन्याभाव' का भेद—

'अन्योऽन्याभाव' जैसे घट, पट नहीं है और 'अत्यन्ताभाव' जैसे वायु में रूप नहीं है, यह दोनों ही अभाव त्रैकालिक अभाव होते हैं परन्तु उनमें भेद यह है कि अत्यन्ताभाव तो 'संसर्गाविच्छन्न-प्रतियोगिताक' अभाव होता है और 'अन्योन्याभाव' तादात्म्यप्रतियोगिताक' अभाव होता है। जैसे घट पट नहीं है। अर्थात् घट और पट का तादात्म्य या अभेद नहीं है। 'घटः पटो न' यहां घट और पट के संयोग सम्बन्ध का निपेध नहीं किया जा रहा है। घट और पट का संयोग होने पर भी 'घटः पटो न' यह ब्यवहार हो सकता है। इसलिए घट और पट के संयोग रूप संसर्ग का निपेध करना इसका प्रयोजन नहीं है अपितु उन दोनों के अभेद, ऐक्य, या तादात्म्य का निपेध किया जा रहा है। 'घटः पटो न' का अर्थ 'घटपटयोस्तादात्म्य न' यह है। अर्थात् तादात्म्य से जो अभाव उसको 'अन्योऽन्याभाव' कहते हैं।

जिसका अभाव होता है उसको अभाव का 'प्रतियोगी' कहते हैं। 'यस्य अभावः स तस्य प्रतियोगी'। जैसे घटाभाव का प्रतियोगी घट, और पटाभाव का प्रतियोगी 'पट' होता है। 'प्रतियोगी' में उस अभाव की प्रतियोगिता रहती है। और उस 'प्रतियोगिता' का नियामक कोई सम्बन्ध होता है। जहां अभाव रहता है उसको अभावका अधिकरण या 'अनुयोगी' कहते हैं। और 'प्रतियोगी' का अधिकरण या 'अनुयोगी' के साथ जो सम्बन्ध होता है वही उस अभाव का प्रतियोगितानियामक अथवा 'प्रतियोगितावच्छेदक-सम्बन्ध' कहलाता है। जैसे 'भूतले घटाभावः' इस प्रतीति में भूतल अधिकरण या 'अनुयोगी' है घट 'प्रतियोगी' है। भूतल और घट का संयोग सम्बन्ध होता है इसलिए भूतल में जो घटाभाव रहता है उसका नियामक अथवा अवच्छेदक सम्बन्ध भी संयोग ही होगा। इसलिए 'भूतले घटाभावः' या 'भूतले घटो नास्ति' को न्याय की भाषा में 'भूतलानुयोगिक-घटप्रतियोगिक-संयोगसम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव' भी कह सकते हैं। यह संयोग एकप्रकारक सम्बन्ध या संसर्ग है इसलिए यह अभाव 'संसर्गाभाव' कहलाता है।

'घटः पटो न' यह 'अन्योऽन्याभाव' का जो उदाहरण दिया है उसमें घट और पट के तादाल्य का निपेध किया गया है। अतप्त यह अभाव 'तादाल्यपतियोगिताक' अभाव है। यह अभाव भी त्रैकालिक अभावं ही है। और 'अर्यन्ताभाव' का लक्षण ही 'त्रैकालिकोऽभावोऽत्यन्ताभावः' किया गया है। अर्थात् ग्रैकालिक अभाव को 'अत्यन्ताभाव' कहते हैं। इसलिए

[विज्ञानवादनिरासः

त्देवमर्था व्याख्याताः।

. विज्ञानवादनिरासः

ननु ज्ञानाद् ब्रह्मणो वा अर्था व्यतिरिक्ता न सन्ति । मैवम् । अर्था-नामपि प्रत्यक्षादिसिद्धत्वेनाशक्यापलापत्वात् ।

'अत्यन्ताभाव' और 'अन्योन्याभाव' का भेद 'प्रतियोगितावच्छेदक—सम्बन्ध' के आधार पर ही होता है। 'अन्योऽन्याभाव' में 'प्रतियोगितावच्छेदक—धर्म' 'तादात्म्य' होता है और 'अत्यन्ताभाव' में 'प्रतियोगितावच्छेदक—सम्बन्ध' 'तादात्म्य' से भिन्न 'संयोग' या 'समवाय' आदि संसर्ग होता है। 'प्रागभाव,' 'प्रध्वंसाभाव' और 'अत्यन्ताभाव' इन तीनों में 'प्रतियोगितावच्छेदक—सम्बन्ध' तादात्म्य से भिन्न संयोगादि संसर्ग ही होता है। इसिछए यह तीनों अभाव 'संसर्गाविच्छन्नप्रतियोगिताक अभाव' होने से 'संसर्गाभाव' कहळाते हैं। इसके विपरीत 'अन्योऽन्याभाव' में 'प्रतियोगितावच्छेदक—धर्म' 'तादात्म्य' के होने से 'तादात्म्य-प्रतियोगिताक अभाव' को 'अन्योऽन्याभाव' कहते हैं।

इस प्रकार [वैशेषिकाभिमत द्रव्य आदि षट् पदार्थं रूप] अर्थों की व्याख्या हो गई।

विज्ञानवाद का निराकरण-

[प्रश्न] ज्ञान अथवा ब्रह्म से अतिरिक्त [द्रव्य आदि] अर्थों की सत्ता [ही] नहीं है। [तब आप उनका वर्णन कैसे करते हैं]।

[उत्तर] यह कहना ठीक नहीं है। [द्रव्य आदि] अर्थों के भी प्रत्यक्ष सिद्ध होने से उनका निषेध नहीं किया जा सकता है। विज्ञानवादी वौद्ध मत—

अर्थों के निरूपण के वाद इस प्रश्न के उठाने का अभिप्राय यह है कि वेदान्त तथा वौद्ध मत जो अर्थों का अलग अस्तित्व नहीं मानते हैं उनके मत का संचेप में निराकरण किया जाय। बौद्धों के चार मुख्य दार्शनिक सम्प्रदाय हैं। १ माध्यमिक, २ योगाचार, ३ सौन्नान्तिक और ४ वैभाषिक। इनमें से 'सौन्नान्तिक' और 'वैभाषिक' यह दोनों घट-पट आदि बाह्य पदार्थों का अस्तित्व मानते हैं। उनमें परस्पर भेद यह है कि उन में से एक [सौन्नान्तिक] वाह्य अर्थों को प्रत्यत्त सिद्ध मानता है और दूसरा [वैभाषिक] 'साकारज्ञानवाद' को स्वीकार कर ज्ञान में घट-पटादि अर्थों का आकार मान कर उससे अर्थ का अनुमान मानता है। अर्थ को प्रत्यत्त नहीं मानता। शेप दो सम्प्रदाय अर्थात् 'माध्यमिक' और 'योगाचार' वाह्य अर्थों का अस्तित्व ही

प्रमेयनिरूपणम् स्वीकार नहीं करते हैं। उन में से 'माध्यमिक' समप्रदाय 'गून्यवादी' और विज्ञानवादिनरासः] 'ग्रोगाचार' स्रम्प्रदाय 'विज्ञानवादी' नाम से प्रसिद्ध है। 'विज्ञानवादी योगाचार सम्प्रदाय' के मत में केवल ज्ञान का अस्तित्व है घट पट आदि अयों की वास्तविक सत्ता नहीं है। उनकी प्रतीति स्वप्न में दिखाई देने वाली वस्तुओं के समान केवल किएत और अम रूप है। उनका कहना यह है कि अर्थ क्षीर ज्ञान दोनों का अस्तित्व मानने की कोई आवश्यकता नहीं क्योंकि लोकिक ध्यवहार का उपपादन केवल एक ज्ञान के आधार पर भी किया जा सकता है। जैसे स्वम में घट, पट आदि पदायों का अस्तित्व नहीं होता है केवल ज्ञान ही होता है और उसी ज्ञान के आधार पर स्वप्न-काल में सारे लौकिक व्यवहारों का उपपादन हो जाता है इसी प्रकार जागृत-काल का सारा व्यवहार भी अथों के विना केवल ज्ञानमात्र से चल रहा है। इसलिए ज्ञान से व्यतिरिक्त अयों का अस्तित्व नहीं है। केवल ज्ञान ही एक ययार्थ वस्तु है। अन्य सव हर्यमान जगत स्वमवत् परिकल्पित और मिध्या है। यही 'विज्ञानवादी' 'योगाचार' सम्प्रदाय के मत का सार है।

वेदान्त दर्शन का 'शाहर' सम्प्रदाय भी वीदों के इस 'विज्ञानवाद' से मिलता-जुलता सम्प्रदाय है। उनके मत में बहा ही सत्य वस्तु हैं और जगत् स्वम परिकल्पित चस्तु के समान मिध्या है। वह जगत् को ब्रह्म का 'विवर्त' मात्र कहते हैं। 'विवर्त' का अर्थ है 'अताध्विक अन्यधा प्रतीति'। जैसे रज्जु में

सृष्टि के विषय में दो प्रकार के मत हैं। सांख्य का मत 'परिणामवाद' सर्पे की प्रतीति। 'विवर्तवाद' तथा 'परिणामवाद'— कहलाता है और शाहर वेदान्त का मत 'विवर्तवाद' कहलाता है। दूध से दही बनता है। यहां दही को दृघ का 'परिणाम' कहा जाता है। पहिले दृघ रूप में प्रतीति होती थी उसके स्थान पर अब दही की प्रतीति हो रही है। यहां न केवल प्रतीति में भेद हो गया है। अपितु दुग्ध रूप पदार्ध के स्वरूप में भी परिवर्तन हो गया है। इसिल्णु इस प्रतीति को 'ताध्विक अन्यथाप्रतीति'

कहते हैं हुसी को 'विकार' या 'परिणाम' भी कहते हैं। ह्मके विपरीत रज्जु में सर्प की प्रतीति 'अताचिक अन्यया प्रतीति' है। उस में रज्ज बदल कर सर्व नहीं घन गई। रज्ज ज्यों की ध्यों रज्ज ही है पर इसमें प्रतीति सर्प की होने छगी है इसकी 'अताधिक अन्यया प्रतीति' १४ त० भा०

या 'विवर्त' कहते हैं। इस 'विवर्त' और 'परिणाम' का छत्तण इस प्रकार किया गया है-

सतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरितः। भतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदाहृतः॥

अर्थात् जहां तस्व-परिवर्तन सहित अन्यथा प्रतीति होती है उसको 'विकार' कहते हैं। जैसे दही दूध का 'विकार' है। इसी को 'परिणाम' भी कहते हैं। सांख्य दर्शन 'परिणामवाद' का प्रतिपादन करता है। और तस्व-परिवर्तन के विना होने वाली अन्यथा प्रतीति को 'विवर्त' कहते हैं। जैसे सर्प रज्ज का 'परिणाम' नहीं अपितु 'विवर्त' है। शाङ्कर वेदान्त 'विवर्तवाद' का संस्थापक है। उसके मत में जगत् ब्रह्म का 'विवर्त' है। अर्थात् जगत् की प्रतीति ब्रह्म में इसी प्रकार है जैसे रज्ज में सर्प की प्रतीति। इस प्रकार शाङ्कर मत में भी जगत्, 'विज्ञान-वादी' वौद्धों के समान, स्वप्न-परिकित्पत वस्तुओं के तुल्य अममात्र है। उसका कोई वास्तविक अस्तित्व नहीं है। वास्तविक सत्य वस्तु ब्रह्म ही है।

इस प्रकार बोद्धों के 'विज्ञानवाद' और शङ्कराचार्य के 'ब्रह्मवाद' में बहुत कुछ समानता है। उनमें जो मुख्य अन्तर है वह यह है कि बौद्ध सबको चणिक मानते हैं इसिलिए उनका 'विज्ञान' भी 'चणिक विज्ञान' है। इसके विपरीत 'शाङ्कर वेदान्त' का 'ब्रह्म' नित्य पदार्थ है। इसिलिए दोनों में भेद तो है परन्तु फिर भी उनका बहुत सा स्वरूप मिलता-जुलता है इसिलिए सांख्य-प्रवचन भाष्य में, निम्न पुराण-चचन के आधार पर उस शाङ्कर 'मायावाद' को 'प्रच्छन्न बौद्ध' कहा गया है—

मायावादमसच्छास्त्रं 'प्रच्छन्नं बौद्धमेव' च। मयेव कथितं देवि कलो ब्राह्मण्रूपिणा॥

बौद्धों के 'विज्ञानवाद' में और शङ्कर के 'ब्रह्मवाद' में क्रमशः 'विज्ञान' और 'ब्रह्म' से अतिरिक्त अर्थों का अस्तित्व नहीं माना जाता है। उसका खण्डन करने के लिए ही अन्थकार ने यहां इस प्रसङ्ग की अवतारणा की है। सिद्धानत पच से इन दोनों मतों के खण्डन में जो युक्ति दी गई है वह केवल इतनी ही है कि द्रन्य आदि पदार्थ प्रत्यच-सिद्ध हैं अतएव उनका अपलाप नहीं किया जा सकता है। अतः उनका अस्तित्व मानना अनिवार्य है।

'तर्कभाषा' प्रधानतः न्याय की शैली के आधार पर लिखी गई है इसीलिए न्याय के प्रमाण, प्रमेय आदि पोडश पदार्थों का निरूपण चल रहा है। अमेय वारह माने गये हैं। उनमें से १ आत्मा, २ शरीर, ३ इन्द्रिय, इन तीनों के ४ बुद्धिः

वुद्धिरुपलिधर्ज्ञानं प्रत्यय इत्यादिभिः पर्यायशब्दैर्योऽभिधीयते सा वृद्धिः । अर्थप्रकाशो वा वुद्धिः । सा च संनेपतो द्विविधा । बनुभवः स्मरणं च । अनुभवोऽपि द्विविधो, यधार्थोऽयथार्थश्चेति ।

तत्र यथार्थोऽर्थाऽविसंवादी । स च प्रत्यक्षादिप्रमाणैर्जन्यते । यथा च धुरादिभिरदुष्टैर्घटादिज्ञानम् । धूमलिङ्गकमग्निज्ञानम् । गोसादृश्य-

निरुपण के बाद चौथा पर्याय 'अर्थ' का आया। इस 'अर्थ' प्रमेय के अन्तर्गत नवीन न्याय की शैली में वैशेषिकोक्त दृष्य आदि छः पदार्थों का अन्तर्भाव कर लिया गया है। वैसे न्याय-स्त्रकार ने अर्थ शब्द से वैशेषिकोक्त दृष्य आदि पट् पदार्थों का प्रहण न करके रूपादि गुणों का ग्रहण किया है। जैसा कि—

र्गन्धरसरूपस्पर्शशन्ताः पृथिन्यादिगुणास्तदर्थाः ।

इस स्त्र से स्पष्ट है। परन्तु नवीन आचार्यों ने इसी 'अर्थ' प्रमेय के अन्तर्गत वेशेषिक के द्रव्यादि पट् पदार्थों का प्रहण कर उनका निरूपण किया है। 'तर्कभाषा' ने भी इसी पद्धति का अवलम्यन कर यहीं तक वेशेषिकोक्त सब पदार्थों का वर्णन इस 'अर्थ' निरूपण-प्रसङ्ग में कर दिया है। अब आगे क्रमप्राप्त पद्धम प्रमेय 'बुद्धि' का निरूपण प्रारम्भ करते हैं। यद्यपि वेशेषिक के गुणों के अन्तर्गत बुद्धि का संचित्त वर्णन किया जा चुका है। परन्तु न्याय में उसको अलग प्रमेय माना है अतएव आगे उसके क्रमप्राप्त होने से उसका वर्णन करते हैं।

५. बुद्धि

युढि, उपलब्धि, ज्ञान, प्रत्यय आदि पर्याय शब्दों से जिसकी कहा जाता है यह युढि है। अथवा अर्थ के ज्ञान को युढि कहते हैं। वह संक्षेप से दो प्रकार की है [एक] अनुभव और [दूसरी] स्मरता। [उनमें से] अनुभव भी दो प्रकार का होता है [एक] यथार्थ और [दूसरा] अयथार्थ।

उसमें यथार्ष [लनुमव] अर्थ का अविसंवादी [अर्थानुसारी] होता है और वह प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से उत्पन्न होता है। जैसे १ दोपरहित चछु आदि से पट आदि का ज्ञान [यह प्रत्यक्ष यथार्थानुभव है]। २ घूम आदि [एद] लिङ्ग से अनि आदि का ज्ञान [यह यथार्थ अनुमानरूप अनुभव हुआ]। ३ गो के साहरूप को देखने से गवप शब्द से वाच्य होने का ज्ञान [यह उपमान

१ न्यायदर्शन, १, १, १७।

दर्शनाद् गवयशञ्दवाच्यताज्ञानम्। 'ख्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि वाक्याज्ज्योतिष्टोमस्य स्वर्गसाधनताज्ञानञ्ज्ञ।

अयथार्थस्तु अर्थव्यभिचारी, अप्रमाणजः। स त्रिविधः। संशय-स्तर्को विपर्ययश्चेति, संशयतकौ वृत्त्येते।

विपर्ययस्तु अतिसमंस्तद्महः। भ्रम इति यावत्। यथा पुरोवर्तिन्य-रजते शुक्तिकादौ रजतारोपः, 'इदं रजतम्' इति ।

प्रमाराजन्य यथार्थ अनुभव हुआ]। ४ स्वर्ग की इच्छा रखने वाला ज्योतिष्टोम याग करे, इस [वेद] वाक्य से ज्योतिष्टोम [याग] में स्वर्गसाधनता का ज्ञान [यह शब्द प्रमाराजन्य यथार्थ अनुभव हुआ]।

अयथार्थ [अनुमन] तो अर्थ का व्यभिचारी और अप्रमाण से उत्पन्न होता है। वह तीन प्रकार है। १ संशय, २ तर्क और ३ विपर्यय। [इनमें से] संशय और तर्क [न्याय के षोडश पदार्थों में 'गिने हुए हैं अतएव आगे यथा-स्थान] कहे जावेंगे। [विपर्यय को यहाँ कहते हैं] अतत् में तत् [अरजत शुक्तिकादि में रजत] की प्रतीति विपर्यय या भ्रम है। जैसे सामने स्थित अरजत शुक्तिकादि में रजत का बारोप, कि यह रजत है। [भ्रम कहलाता है]। ख्यातिपञ्चक—

अमज्ञान अथवा विपर्यय ज्ञान का विश्लेषण कई दार्शनिक सम्प्रदायों में भिन्न २ रीति से किया गया है। जिसके परिणामस्वरूप सुख्यतः 'पञ्च ख्यातियां' प्रसिद्ध हैं।

> आत्मख्यातिरसत्ख्यातिरख्यातिः ख्यातिरन्यथा। तथानिर्वचनीयख्यातिरित्येतत् ख्यातिपञ्चकम्॥

'ख्याति' शब्द का अर्थ ज्ञान है। अमस्थल में किसका ज्ञान होता है इसको लेकर इन पांच 'ख्यातियों' की स्थापना हुई है। इनमें से 'आस्मच्याति' और 'असत्ख्याति' यह दो वौद्ध पन्न हैं। 'आस्मच्याति' में आस्म शब्द से 'विज्ञानवादी' वौद्धों के 'विज्ञानतन्त्र' का ग्रहण करना चाहिए। 'विज्ञानवाद' के अनुसार घट-पट आदि वाह्य विपयों का तो कोई अस्तित्व है ही नहीं। केवल 'विज्ञान' ही इन सब रूपों में भासता है यह बात पहिले कह चुके हैं। इसलिए अमस्थल में स्वयं 'विज्ञान' ही आन्त घट के रूप में भी भासता है। यही 'आत्मस्याति' पन्न का सार है। दूसरी 'असत् स्याति' 'शून्यवादी' माध्यमिक वौद्धों का अभिमत पन्न है। उनके मत में 'विज्ञान' का भी अस्तित्व

नहीं है और गून्य ही सब रूपों में भासता है इसिटण अमस्यल में भी गृन्य

का ही भान होता है। यह 'असत्ख्याति' का अभिप्राय है। तीसरा 'अल्याति' पद्म मीमांसकी में प्रभाकर-सम्प्रदाय का है। 'अल्याति' का अर्थ 'झान का अभाव' अर्थात् 'भेदाग्रह' है। प्रभाकर का मत यह है कि 'अतिसम्तत्रतीति' 'अतदृपप्रतिष्ट-ज्ञान' अथवा 'तद्माववति तत्प्रकारकं ज्ञानं असः आदि असके जो लक्षण किए गए हैं उस प्रकार का असरूप झान होता ही नहीं है। जिसको दूसरे लोग 'अम' कहते हैं उसका विश्लेषण कर, प्रभाकर यह कहते हैं कि यहाँ अम का कोई अवसर नहीं है। जैसे शुक्ति में रजत की प्रतीति को भ्रम कहा जाता है। यहां तर्कभाषाकार ने भी 'अतिस्मस्तत्' रूप अम-ज्ञान का उदाहरण यही दिया है। प्रभाकर का कहना है कि यह वस्तृतः एक ज्ञान नहीं है अपितु इसमें 'इदम्' और 'रजतम्' यह दो ज्ञान अलग अलग हैं। 'इदम्' अंश का ज्ञान इन्द्रिय और अर्थ के सज़िकर्ष से उत्पन्न 'प्रत्यच' ज्ञान होता है और वह यथार्थ ज्ञान है। 'रजतम्' इस अंश की 'स्मृति' होती है। यह भी यथार्थ है। इस प्रकार 'इद्रम्' अंदा जो प्रत्यच अनुभवात्मक है यह इन्द्रियार्थसिनिकर्पजन्य होने से यथार्थ है। और 'रजतम्' यह अंश संस्कारजन्य और स्मरणात्मक है, वह भी यथार्थ है। इसलिए दोनों अंदों में

तय प्रश्नयह होता है कि शुक्ति को अस से रजत समझ कर मनुष्य उसको उठाने से कहीं भी अम नहीं है। में वर्षी प्रयुत्त हो जाता है इसका उत्तर यह है कि इन दोनों ज्ञानों के भेद का ब्रहण उसको नहीं रहना है। उस समय उस व्यक्तिको यह ज्ञान नहीं रहता है कि मुले जो 'हुदं रजतम्' ज्ञान हो रहा है उसमें से 'इदम्' अंश तो 'अनुभवात्मक' प्रत्यण है और 'रजतम्' भेदा 'स्मरणात्मक' है। अनुभव और स्मरणरूप द्विविध ज्ञान के भेट का प्रहण न होने से ही मनुष्य उस सीप को उठाने में प्रमृत हो जाता है। इसलिए इस स्ववहार का कारण 'भेदाप्रह' है। इसी 'भेदाप्रह' को 'अहवाति', भेद की अख्याति, अर्थात् भेद का ज्ञान न होना यहते हैं। र्मा को 'अह्यातिवाद' कहते हैं। शीर वह प्रभावत का सिद्धान्त है।

चीधा 'सनिर्वचनीय स्यानिं वाला पह वेदान्तियों का है। उपनिषद् में स्वम-वर्णन के प्रमङ्ग में क्षाया है 'तय न स्थाः, न स्थयोगाः, क्षम स्थान् उधयोगान् प्याः सजते'। अर्थान् वहाँ न रथ होते हैं और न रथयुनः मार्ग क्षादि, परन्तु स्वप्नवृष्टा रथों और रथयुक्त सागों की सृष्टि कर छेना है। रूस उपनिषद्याहण में 'सुजते' शब्द का प्रयोग होता है हससे मिद होता है कि स्मरणमि यथार्थमयथार्थञ्चेति द्विविधम् । तदुभयं जागरे । स्वप्ने तु सर्वं ज्ञानं स्मरणमयथार्थञ्च। दोषवरोन तदिति स्थाने इदमित्युदयात्। सर्वञ्च ज्ञानं निराकारमेव न तु ज्ञानेऽर्थेन स्वस्याकारो जन्यते।

साकारज्ञानवादिनराकरणात्। अत एवाकारेणार्थानुमानमपि निरस्तम्।

उपनिपत्कार के सत में स्वम काल में 'प्रातिभासिक' रथ आदि उत्पन्न होते हैं। उनकी स्थित तथा प्रतीति केवल स्वम-काल में ही रहती है। जागने पर वह स्वयं समाप्त हो जाते हैं। इसी प्रकार अस के स्थल में भी 'प्रातिभासिक रजत' की उत्पत्ति होती है। उस नवोत्पन्न 'प्रातिभासिक' रजत की स्थिति उतने ही काल तक रहती है जितनी देर तक अस की स्थिति है। इसीलिए उसको 'प्रातिभासिक रजत' कहते हैं। यह 'प्रातिभासिक' रजत सत्य है यह नहीं कहा जा सकता है क्योंकि आगे चल कर उसका वाध होता है। और उसको नितानत असत् भी नहीं कहा जा सकता है क्योंकि उसकी प्रतीति होती है। इसलिए यह 'प्रातिभासिक-रजत' 'सत्त्वेन' और 'असत्त्वेन' निर्वक्तुम् अशक्य होने से 'अनिर्वचनीय' रजत कहा जाता है। अस-स्थल में 'अनिर्वचनीय' रजत आदि का ही भान होता है। इसलिए शाङ्कर वेदान्त के इस सिद्धान्त को 'अनिर्वचनीय ख्याति' नाम दिया गया है।

पञ्चम 'अन्यथा-ख्यातिवाद' नैयायिकों का पत्त है। नैयायिकों का कहना है कि शुक्ति-रजतस्थल में 'प्रातिभासिक रजत' की उत्पत्ति मानना उचित नहीं है। दोष के प्रभाव से जैसे पाण्डुरोग के रोगी को 'पीतः शंखः' प्रतीति होने लगती है इसी प्रकार दोषवश से हट्टस्थ अर्थात् वाजार में रखे हुए रजत की प्रतीति शुक्ति में होने लगती है। इसी का नाम 'अन्यथा-ख्याति' है।

स्मरण भी दो प्रकार का होता है—१ यथार्थ और २ अयथार्थ। जाग्रत् अवस्था में दोनों प्रकार का स्मरण होता है। और स्वप्न में तो सारा ज्ञान स्मरणात्मक और अयथार्थ ही होता है। दोषवश से [तत्] वह के स्थान पर यह [इदम्] प्रतीति होने से।

ज्ञांन के आकार से अथों का अनुमान करके अथों को अनुमेय मानने वाले बौद्धों के 'वैभाषिक' सम्प्रदाय का उन्लेख पीछे किया जा चुका है उनके सिद्धान्त का निराकरण करने के लिए आगे का प्रकरण प्रारम्भ करते हैं—

और सारा ज्ञान निराकार ही होता है। अर्थ, ज्ञान में अपना [कोई] आकार उत्पन्न नहीं करता है। साकार ज्ञानवाद का खरडन हो जाने से [अर्थात् यदि ज्ञान का आकार माना जाय तो वह कोई नियत आकार नहीं बन सकता

प्रमेचनिरूपणम् प्रत्यक्षसिद्धत्वाद् घटादेः। सर्वे ज्ञानमर्धनिरूप्यं, अर्थप्रतिवद्धस्येव तस्य मनसा निरूपणात्। घटज्ञानवानहं, इत्येतावन्मात्रं गम्यते न तु 'ज्ञान-मन आदयः] यानहम्' इत्येतायन्मात्रं ज्ञायते । ६ मनः

अन्तरिन्द्रियं मनः। तचोक्तमेव।

प्रवृत्तिः धर्मोधर्ममयीयागादिकिया, तस्या जगद्व्यवहारसाधकत्यात्।

दोषा राग-हेष-मोहाः।

राग इच्छा ।

हेवो मन्युः, क्रोध इति यावत्।

मोहो मिण्याज्ञानं विपर्यय इति यावत्।

पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यमावः । स चात्मनः पूर्वदेहनिवृत्तिः, अपूर्वदेहः

हैं।] इसलिए बाकार से अर्थ का बनुमान भी खिएडत हो जाता है। घटादि के प्रत्यक्ष सिद्ध होने से [उनको अनुमय मानने की कोई आवश्यकता भी नहीं सङ्घातलाभः। है]। सारा ज्ञान अर्थ से निरूपित होता है। 'में घटज्ञानवान हूँ' [विषय सहित] यही प्रतीत होता है [केवल विषय रहित] 'ज्ञानवानहम्' केवल इतना ही प्रतीत नहीं होता है। [अतः सारा ज्ञान अर्थं से ही निरूपित होता है]। अन्तरिन्द्रिय [का नाम] 'मन' है। जीर वह कहा जा चुका है।

पर्म लपमं रूप यागादि क्रिया [जीर उससे उत्पन्न पर्माधमं] प्रवृत्ति [कहलाते] हैं। उस [धर्माधर्म रूप प्रवृति] के जगत् के व्यवहार का

साधन होने से।

राग हेव मोह [यह तीनों] 'दोप' हैं।

'राग' इन्छा [को कहते] हैं।

'हेप' मन्यु अर्थात् क्षीय [को कहते हैं]।

'गोए' गिष्या शान सर्पात् दिपर्यय [को कहते हैं]। पुनर्जना प्रेरमभाव [प्रेरम नर कर, भाव अर्थात् किर इताम होना] है।

लीर यह [पुनर्शम] जात्मा के पूर्व दारीर की समाति और नवीन दारीर जाति समृह की प्राप्ति [ही] है [सर्पात् पुनरत्नीत नहीं गुमसनी पाहिए। वर्गीक १० फंलम्

फलं पुनर्भोगः सुखदुःखान्यतरसाक्षात्कारः।

११ दु:खम्

पीडा दुःखम् । तचोक्तमेव ।

१२ अपवर्गः

मोक्षोऽपवर्गः । स चैकविंशतिप्रभेदिभन्नस्य दुःखस्यात्यन्तिकी निवृत्तिः। एकविंशतिभेदास्तु शरीरं, षिडिन्द्रियाणि, षड् विपयाः, षड् वुद्धयः, सुखं दुःखक्रचेति गौणमुख्यभेदात् । सुखं तु दुःखमेव दुःखानुपिङ्गित्वात् । अनुषङ्गोऽविनाभावः । स चायमुपचारो मधुनि विपसंयुक्ते सधुनोऽपि विषपक्षनिचेपवत् ।

स पुनरपवर्गः कथं भवति ?

उच्यते । शास्त्राद् विदितसमस्तपदार्थतत्त्वस्य, विषयदोषदर्शन-विरक्तस्य मुमुक्षोध्योयिनो ध्यानपरिपाकवशात् साक्षात्कृतात्मनः क्लेश-

आत्मा तो नित्य है वह कभी उत्पन्न नहीं होता है। देह इन्द्रिय आदि के साथ आत्मा के पुनः सम्बन्ध का नाम ही प्रेत्यभाव या पुनर्जन्म है]।

सुःख या दुःख में से किसी के अनुभव रूप भोग को 'फल' कहते हैं। पीड़ा को 'दुःख' कहते हैं उसका वर्णन हो ही चुका।

मोक्ष को 'अपवर्ग' कहते हैं। और वह [मोक्ष] इक्षीस प्रकार के दु:खों की अत्यन्त निवृत्ति है [दु:खों के] इक्षीस भेद तो [इस प्रकार हैं] शरीर, छः इन्द्रियां, छः विषय, छः ज्ञान, और सुख तथा दु:ख। यह गीए और मुख्य भेद से [इक्षीस प्रकार के दु:ख हैं, जिससे छूटने का नाम 'अपवर्ग' या मोक्ष है]। दु:ख से मिश्रित होने के कारएा [लौकिक] सुख भी दु:ख ही है। अनुषङ्ग [का अर्थ] 'अविनाभाव' है। मधु के विष संयुक्त होने पर [मधु को भी] विष समझे जाने के समान [लौकिक सुख को दु:ख से अविनाभूत, मिश्रित, होने से दु:ख समझने का] उपचार [गौएन्यवहार] है।

[प्रश्न] वह 'अपवर्ग' कैसे प्राप्त होता है ?

[उत्तर] कहते हैं। [सबसे पहिले] शास्त्रों [के अध्ययन] से समस्त पदार्थों का तत्त्व ज्ञान प्राप्त करके विषयों के दोषों को देखने से [लौकिक विषयों के प्रति] विरक्त, [हुए अतएव] मोक्ष की इच्छा करने वाले [और उसकी प्राप्ति के लिए योग शास्त्र में विणित प्रकार से] ध्यान करने वाले मुमुक्षु साधक के ध्यान के परिपक्त होने से आत्मसाक्षात्कार करने वाले अतएव [आत्म ज्ञान हो जाने से अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष, अभिनिवेश रूप पांच]

हीनस्य, निष्कामकर्मानुष्ठानादनागतधर्माऽधर्मावनर्जयतः पूर्वोपात्तञ्ज धर्माऽधर्मप्रचयं योगद्धिप्रभावाद् विदित्वा, समाहृत्य भुञ्जानस्य पूर्वकर्म-निवृत्तौ वर्तमानशरीरापगमे पूर्वशरीराभावाच्छरीराद्येकविंशतिद्धःखस-म्बन्धो न भवति कारणाभावात्। सोऽयमेकविंशतिप्रभेदभिन्नद्धःखहा-निर्मोक्षः। सोऽपवर्ग इत्युच्यते।

क्लेशों से रहित [अविद्याऽस्मितारागद्धेषाभिनिवेशा पञ्चक्लेशी: ।] अतएव [राग द्वेष आदि के अभाव में] निष्काम भाव से कमों के अनुष्ठान करने के कारएा [निष्काम कर्म से धर्म अधर्म रूप संस्कारों की उत्पत्ति नहीं होती है । इसलिए] नए धर्म और अधर्म का उपार्जन न करने वाले; और पूर्वोपात्त धर्माधर्म को योग शक्ति के प्रभाव से जान कर एक साथ भोग डालने वाले [तत्त्व-ज्ञान हो जाने पर राग, द्वेष, नहीं रहता अतएव निष्काम भाव से किए जाने वाले कर्मों से नवीन धर्माऽधर्म उत्पन्न नहीं होते हैं ।] पूर्व कर्मों की समाप्ति पर वर्तमान शरीर के नाश होने पर नए धरीर की उत्पत्ति [के कारए। भूत धर्माधर्म के अभाव में] न होने से इक्षीस प्रकार के दुःखों का सम्बन्ध [आत्मा के साथ] कारएा [धर्माधर्म] के अभाव से नहीं होता है । यही इक्षीस प्रकार के दुःखों का विनाश मोक्ष है । वही 'अपवर्ग' कहलाता है ।

कमों के भेद--

कर्म के तीन प्रकार हैं, एक 'प्रारच्य' दूसरे 'सिखित' और तीसरे 'कियमाण'। जिन कर्मों का फल भोग करने के लिए यह शरीर प्राप्त हुआ है उसका भोग प्रारम्भ हो चुका है अत्युव वह 'प्रारच्ध' कहलाते हैं। इनका नाश भोग पूर्ण होने पर ही होता है। 'कियमाण' कर्म वह है जो इस समय में किया जा रहा है। इन कर्मों के संस्कार 'सिखित' होते रहते हैं। उनका भोग आगे होगा अतएव वह 'सिखित' कर्म कहलाते हैं। जब तक तत्त्वज्ञान या आत्मसाचात्कार नहीं होता है तब तक किए गए कर्मों से संस्कार नहीं वनते। इसलिये आत्मसाचात्कार के बाद किए जाने वाले कर्मों से संस्कार नहीं वनते। इसलिये आत्मसाचात्कार के बाद मोच की प्राप्ति के लिए 'प्रारच्ध' कर्म और 'सिखित' कर्मों की समाप्ति का कार्य शेष रह जाता है। इन दोनों की समाप्ति होने पर ही मोच होता है। इनमें से 'प्रारच्ध' कर्मों का भोग तो नियत समय तक अर्थात् जब तक इस वर्तमान शरीर की आयु निर्धारित है तब तक चलता ही है। उसका उपपादन 'चक्रमूमि' के उदाहरण से किया गया है। जैसे कुम्हार एक बार अपने 'चाक' को घुमा देता है तो उसमें जो

१ योग दर्शन २, ३।

वेग संस्कार उत्पन्न हो जाता है उसके कारण चाक वहुत देर तक घूमता रहता है इसी प्रकार प्रारब्ध कमों के वश यह शरीर अपने भोग के समाप्त होने तक बना रहता है। 'तिष्ठति संस्कारवशाचकश्रमिवद् ध्तशरीर':'। आत्म ज्ञान के बाद जितने समय तक वर्तमान शरीर का नाश नहीं होता है तब तक साधक 'जीवन्मुक्ति' की अवस्था में रहता है। इस अवस्था में वह जो कुछ भी कर्म करता है उसके उन कमों से नए संस्कार नहीं बनते हैं। इसीलिए कहा है कि मातृवध पितृवध जैसे कमों से भी उसका कुछ नहीं विगड़ता है।

'सञ्चित' कमों के नाश के प्रकार-

अव सिखित कर्मों से छुटकारा पाने का प्रश्न शेप रह जाता है। इसके विपय में दो प्रकार के मत हैं। गीता का कथन तो यह है कि 'ज्ञानाझिः सर्वकर्माणि भरमसात् कुरुतेऽर्जुन'। अर्थात् तत्त्वज्ञान की अग्नि उन सारे 'सिखित' कर्मों को भरम कर देती है। इस पत्त में तत्त्वज्ञान के वाद योगी के लिए कुछ कर्तव्य शेष नहीं रह जाता है। उसके मोत्त में उतनी ही देर का विलम्ब है जब तक उसके वर्तमान शरीर का पात नहीं होता। 'तस्य ताबदेव विरं यावन विमोत्त्यते'।

'सिब्रित' कमों के विनाश का दूसरा प्रकार वह है जिसका यहां तर्कभाषा-कार ने वर्णन किया है। उसका आशय यह है कि तस्व ज्ञान होने पर योगी को इस बात का ज्ञान भी योगसामध्य से हो जाता है कि इस समय मेरे इतने 'सिब्रित' कर्म शेष पड़े हैं और साधारण प्रक्रिया के अनुसार इनका भोग मुझे अमुक अमुक योनि में करना होगा। तब योगी, अपने योग-सामर्थ्य से एक साथ उन सब शरीरों का निर्माण कर डालता है जिनमें उसके 'सिब्रित' कर्मों का भोग होना है। इस प्रकार वह सारे 'सिब्रित' कर्मों को एक साथ ही भोग डालता है। इसिलिए भोग के लिए कोई 'सिब्रित' कर्म शेष नहीं रहता है। नया कर्म उत्पन्न नहीं होता, और 'प्रारुघ' का भोग से नाश हो जाता है इस प्रकार नवीन शरीर की उत्पत्ति का कारण न होने से शरीरादि की उत्पत्ति नहीं होती। यही मोन्न है।

मोत्त के स्वरूपविषयक दो मत--

जिस प्रकार मोच प्राप्ति के प्रकार में दो प्रकार के मत हैं इसी प्रकार मोच के स्वरूप के विषय में भी दो प्रकार के मत हैं। नैयायिक आचार्य दुःख

100 1000

३ संशयः 💐

एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्धनानाथीवमर्शः संशयः। स च त्रिविधः। विशोषादर्शने सित समानधर्मदर्शनजः, विप्रतिपत्तिजः, वसाधारणधर्मश्चेति। तत्रैको विशोषादर्शने सित समानधर्मदर्शनजः यथा 'स्थागुर्वी पुरुषो वा' इति। एकस्मिन्नेव हि पुरोवर्तिनि द्रव्ये स्थाणुत्वनिश्चायकं वक्र-

की अत्यन्त निवृत्ति को ही मोच कहते हैं। परन्तु वेदान्ती मोच में दुःख निवृत्ति के अतिरिक्त नित्य सुख की प्राप्ति भी मानते हैं। उनका कहना है कि आत्मा नित्य, विशु और आनन्द रूप है। संसार काल में देहादि के सम्बन्ध के कारण नित्य-सुख की प्रतीति नहीं हो। पाती है, परन्तु मोचावस्था में उसके स्वस्वरूपभूत आनन्द की अभिव्यक्ति भी होती है। इसलिए मोच में वह आनन्दी भवति नित्य-सुख के अनुभव का 'आनन्दमय' हो जाता है। नैयायिक मोच में नित्य सुख की अभिव्यक्ति नहीं मानते हैं। इस विपय पर न्यायसूत्र के वात्स्यायन भाष्य में बहुत विस्तार के साथ विचार किया गया है।

प्रमेयोंका निरूपण प्रारम्भ करते समय 'आत्म-शरीर-इन्द्रिय-अर्थ-बुद्धि-मनः-प्रवृत्ति-दोप-प्रेत्यभाव-फल-दुःख-अपवर्गास्तु प्रमेयम्' इस सूत्र द्वारा वारह 'प्रमेय' गिनाये थे। अपवर्ग का निरूपण समाप्त होने के साथ उन प्रमेयों का निरूपण समाप्त हो जाता है। और इस प्रकार यहां तक न्याय के सोलह पदार्थों में से 'प्रमाण' तथा 'प्रमेय' इन दो पदार्थों का निरूपण समाप्त हो जाता है। अतएव न्याय के प्रतिपाद्य तृतीय संशय पदार्थ का निरूपण प्रारम्भ करते हैं।

३ संशय

एक धर्म में विरुद्ध नाना धर्मों का परिज्ञान संशय [कहलाता] है। और वह तीन प्रकार का होता है। १ विशेष के अदर्शन होते हुए समान धर्म के दर्शन से उत्पन्न [संशय दूसरा विशेषादर्शन होते हुए] २ विप्रतिपत्ति से उत्पन्न, [संशय और तीसरा विशेषादर्शन होते हुए] ३ साधारणधर्म के दर्शन से उत्पन्न [संशय]।

उनमें से पहिला विशेषादर्शन होने पर समानधर्म के दर्शन से उत्पन्न संशय [का उदाहरण] जैसे [यह] स्थाणु है या पुरुष । सामने स्थित एक [लम्बे लम्बे] द्रव्य में स्थाणुत्व के निश्चायक टेढ़ी मेढ़ी कोटर आदि [अथवा] पुरुषत्व के निश्चय कराने वाले सिर हाथ आदि [अवयवों] को न देखने वाले और [सन्मुखस्य पदार्थ में] स्थाणु और पुरुष के समान धर्म इंचाई आदि को देखने वाले पुरुष को [उस पदार्थ के विषय में] संशय होता है कि 'यह

कोटरादिकं पुरुषत्वनिश्चायकञ्च शिरःपाण्यादिकं विशेषमपश्यतः स्थागुपुरुषचोः समानधर्ममूर्ध्वत्वादिकञ्च पश्यतः पुरुषस्य भवति संशयः 'किमयं स्थाणुर्वा पुरुषो वा' इति ।

द्वितीयस्तु संशयो विशेषादर्शने सित विश्वतिपत्तिजः। स यथा 'शब्दो नित उत अनित्य' इति । तथा ह्येको ब्रूते शब्दो नित्य इति, अपरो ब्रूते शब्दोऽनित्य इति । तयोर्विश्वतिपत्त्या मध्यस्थस्य पुंसो विशेषमपश्यतो भवति संशयः 'किमयं शब्दो नित्य' उतानित्य इति ।

तृतीयोऽसाघारणधर्मदर्शनजस्तु संशयो यथा नित्यादनित्याच व्यावृत्तेन भूमात्रासाधारणेन गन्धवत्त्वेन विशेषमपश्यतो भुवि नित्यत्वानित्यत्वः संशयः। तथाहि 'सकलनित्यव्यावृत्तेन गन्धवत्त्वेन योगाद् भूः किमनित्याः उत सकलानित्यव्यावृत्तेन तेनेव योगान्नित्या' इति संशयः।

स्थाणु [वृक्ष का ठूंठ] है अथवा पुरुष' [इनमें विशेष धर्म वक्रकोटरादि अथवा कर चरणादि का न दिखाई देना और समान धर्म आरोह-परिणाह लम्बाई चौड़ाई का दिखाई देना ही संशय का कारण है। विशेषादर्शन तीनों प्रकार के संशयों में कारण है]।

दूसरा संग्रय विशेष का अदर्शन होते हुए 'विप्रतिपत्ति' [विपरीता विविधा वा प्रतिपत्तिः विप्रतिपत्तिः । एक ही पदार्थं के विषय में दो व्यक्तियों का विपरीत अथवा विविध प्रकार का ज्ञान 'विप्रतिपत्ति' कहलाता है] से उत्पन्न [संग्रय का उदाहरण] वह जैसे, 'शब्द नित्य है अथवा अनित्य' । क्योंकि एक [वादी वैयाकरण] कहता है कि शब्द नित्य है और दूसरा [प्रतिवादी नैयायक] कहता है कि शब्द अनित्य है । उन दोनों की 'विप्रतिपत्ति' से विशेष [नित्यत्व या अनित्यत्व के निश्वायक हेतु] को न देखं सकने वाले, बीच के पुरुष को संग्रय हो जाता है कि 'क्या यह शब्द नित्य है अथवा अनित्य'।

तीसरा [विशेषादर्शन होने पर] असाधारणधर्म के दर्शन से उत्पन्न संशय का उदाहरण] तो जैसे, नित्य और अनित्य दोनों से पृथक् रहने वाले केवल पृथिवी के असाधारण धर्म गन्धवत्व से, [नित्यत्व अथवा अनित्यत्व के निश्वायक] विशेष धर्म को न जानने वाले [पुरुष] को पृथिवी [के विषय] में नित्यत्व अथवा अनित्यत्व का संशय हो जाता है। जैसे कि [आकाश आदि] 'समस्त नित्य पदार्थों में न रहने वाले गन्धवत्त्व के योग से क्या पृथिवी अनित्य है। अथवा [जल अग्न आदि] 'किसी अनित्य पदार्थं में न रहने वाले उसी गन्धवत्त्व के योग से पृथिवी नित्य है' यह संशय हो जाता है। [यह संशय गन्धवत्त्व रूप असाधारण धर्म के दर्शन से होता है।

ः ४ प्रयोजनम्

येन प्रयुक्तः प्रवर्तते तत् प्रयोजनम् । तच्च सुखदुःखावाप्तिहाना । तदथी हि प्रवृत्तिः सर्वस्य ।

५ दृष्टान्तः

् वादिप्रतिवादिनोः संप्रतिपत्तिविषयोऽर्थो दृष्टान्तः। स द्विविधः।

न्याय सूत्र तथा उसके वात्स्यायन भाष्य में तीन के स्थान पर संशय के पांच कारण गिनाए हैं। उनमें 'उपलिध की अन्यवस्था' तथा 'अनुपलिध की अन्यवस्था' यह दो संशय के कारण और दिखाए हैं। समान 'धर्म' और 'विप्रतिपत्ति' संशय के यह दोनों कारण 'न्यायसूत्र' तथा 'तर्कभाषा' दोनों ग्रन्थों में समान हैं। 'असाधारण धर्म' के स्थान पर न्यायसूत्र में 'अनेकभ्रमोंपपत्तेः' कहा है, और वात्स्यायन भाष्य में उसका अर्थ 'समानजातीयमसमानजातीय-खानेकम्' किया है। न्याय सूत्र में संशय का लक्षण इस प्रकार किया गया है—

समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यन्यवस्थातश्च विशेषापेत्तो विमर्शः संशयः ।

४ प्रयोजन

न्याय के षोडश पदार्थों में संशय के बाद 'प्रयोजन' का स्थान आता है। अतएव प्रन्थकार संशय के वाद 'प्रयोजन' का निरूपण करते हैं।

जिससे प्रयुक्त होकर मनुष्य [किसी कार्य में] प्रवृत्त होता है वह 'प्रयोजन' है। और वह [मुख्यत:] सुख की प्राप्ति और दु:खं का नाश है। [क्योंकि] उसी के लिए सब की प्रवृत्ति होती है।

न्यायसूत्रकार ने प्रयोजन का लंचण इस प्रकार किया है। यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत् प्रयोजनम् ।

प्रयोजन के वाद पांचवाँ पदार्थ 'दृष्टान्त' है। न्याय सूत्र में 'दृष्टान्त' का लचण इस प्रकार किया गया है—

्र छौकिकपरीत्तकाणां यस्मिन्नर्थे बुद्धिसाम्यं स दृष्टान्तैः।

अर्थात् जिस अर्थ के विषय में साधारण छौकिक पुरुष और विशेषज्ञ परीचक पुरुषों को एक सा ज्ञान हो जिसको दोनों एक रूप में मानते हों वह अर्थ 'दृष्टान्त' हो सकता है। इसी वात को तर्कभाषाकार इस प्रकार कहते हैं— वादी और प्रतिवादी दोनों के ऐकमत्य का विषय भूत अर्थ [अर्थात्

ा-३-३ न्यायं सुत्र ४, १, २३ । १, १, २४ । १, १, २५ । ्र ्

एकः साधर्म्यदृष्टान्तो यथा धूमवत्त्वस्य हेतोर्महानसम् । द्वितीयस्तु वैधर्म्य-दृष्टान्तः । यथा तस्यैव महाहृद इति ।

६ सिद्धान्तः

प्रामाणिकत्वेनाभ्युपगतोऽर्थः सिद्धान्तः। स चतुर्घा। सर्वतन्त्र-प्रति-तन्त्र-अधिकरण-अभ्युपगम-सिद्धान्तभेदात्। तत्र सर्वतन्त्रसिद्धान्तो यथा धर्मिमात्रसद्भावः। द्वितीयो यथा नैयायिकस्य मते मनस इन्द्रिय-त्वम्। तद्धि समानतन्त्रे वैशेषिके सिद्धम्। तृतीयो यथा क्षित्यादिकतृत्व-सिद्धौ कर्तुः सर्वज्ञत्वम्। चतुर्थो यथा जैमिनीयस्य नित्यानित्यविचारो यथा भवतु, अस्तु 'तावच्छ्रब्दो गुण' इति।

जिसके विषय में वादी प्रतिवादी में मतमेद न हो ऐसा] अर्थ 'हष्टान्त' हो [सकता] है। वह दो प्रकार का होता है। एक 'साधर्म्य-हष्टान्त' जैसे घूमवत्त्व हेतु का [साधर्म्य हष्टान्त] महानस है। और दूसरा 'वैधर्म्य-हष्टान्त' जैसे उसी [घूमवत्त्व हेतु] का महाह्रद [वैधर्म्य हष्टान्त है]।

६ सिद्धान्त

दृष्टान्त के बाद छुठा पदार्थ सिद्धान्त है। अतएव दृष्टान्त के बाद सिद्धान्त का निरूपण करते हैं।

प्रामाणिक रूप से स्वीकार किया जाने वाला अर्थ 'सिद्धान्त' [कहलाता] है। वह चार प्रकार का [होता] है। १ 'सर्वतन्त्र' [सिद्धान्त], २ 'प्रितितन्त्र' [सिद्धान्त], ३ 'अधिकरण' [सिद्धान्त], और ४ 'अम्युपगम सिद्धान्त' भेद से। उनमें से—सर्वतन्त्र सिद्धान्त [सर्वतन्त्र में तन्त्र शब्द का अर्थ 'शास्त्र' है। जो सिद्धान्त सब शास्त्रों में माना जाय उसको 'सर्वतन्त्र-सिद्धान्त' कहते हैं] जैसे धर्मी मात्र [घट पट आदि] की सत्ता [मानना]। दूसरा ['प्रितितन्त्र सिद्धान्त' उसको कहते हैं जो किसी विशेष शास्त्र में और उसके अपने समानतन्त्र में माना जाय अन्य शास्त्रों में न माना जाय] जैसे नैयायिक के मत में मन का इन्द्रियत्व। वह [उस न्याय के] समानतन्त्र वैशेषिक में प्रसिद्ध है। तीसरा [अधिकरण सिद्धान्त वह कहलाता है जो अधिकरणभूत अर्थात् आधार भूत ऐसी बात का प्रतिपादन करता है जिसकी सिद्ध हो जाने पर अन्य अनेक बातें स्वयं सिद्ध हो जाती हैं।] जैसे पृथिवी आदि के कर्ता [ईश्वर] की सिद्धि हो जाने पर उस कर्ता की सर्वज्ञता [स्वयं सिद्ध हो जाती है। वर्योक्त पृथिवी आदि की रचना सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् के अतिरिक्त कोई नहीं कर सकता है]।

चौथा [अम्युपगम-सिद्धान्त वह कहलाता है जब अपना अभिमत न होने

७ अवयवाः

अनुमानवाक्यस्यैकदेशा अवयवाः। ते च प्रतिज्ञादयः पञ्च। तथा च न्यायसूत्रम्—

'प्रतिज्ञाहेतुदाहरगोपनयनिगमनान्यवयवीः'।

तत्र साध्यधर्मविशिष्टपक्षप्रतिपादकं वचनं प्रतिज्ञा, यथा पर्वतोऽयं चिह्नमानिति । तृतीयान्तं पञ्चम्यन्तं वा लिङ्गप्रतिपादकं वचनं हेतुः । यथा धूमवत्त्वेन धूमवत्त्वादिति वा । सव्याप्तिकं दृष्टान्तवचनमुदाहरणम् । यथा

पर अर्थं की विशेष परीक्षा के लिए थोड़ी देर को स्वीकार कर लिया जाय] जैसे मीमांसक [शब्द को द्रव्य मानते हैं और नित्य मानते हैं । नैयायिक शब्द को गुरा और अनित्य मानते हैं । ऐसी दशा में शब्द की] नित्यता या अनित्यता का विशेष विचार हो सके इसलिए [थोड़ी देर के लिए] मान लो कि शब्द गुरा है । [इसको, 'अन्युपगम-सिद्धान्त' कहते हैं ।]

इस 'अभ्युपगम-सिद्धान्त' का प्रयोग अर्थ की विशेष परीचा के लिए तो किया ही जाता है। उसके अतिरिक्त अपनी बुद्धि के अतिशय के प्रदर्शन तथा दूसरे प्रतिवादी की बुद्धि की हीनता दिखलाने के लिए भी किया जाता है।

७ अवयव

सिद्धान्त के निरूपण के बाद न्याय के सप्तम पदार्थ अवयव का निरूपण क्रम-प्राप्त है। अतएव उसका निरूपण प्रारम्भ करते हैं।

अनुमान 'वाक्य के एकदेश' अवयव [कहलाते] हैं। वह प्रतिज्ञा आदि पाँच हैं। जैसा कि न्यायसूत्र [में कहा] है—

१ प्रतिज्ञा, २ हेतु, ३ उदाहरएा, ४ उपनय, और ५ निगमन अवयव हैं।

१ उनमें से साघ्य-धर्म-युक्त 'पक्ष' का प्रतिपादन करने वाला वचन 'प्रतिज्ञा' [कहलाता] है। जैसे यह 'पर्वत विद्वियुक्त है'। [इसमें पर्वत 'पक्ष' है, विद्वि 'साघ्य' है। 'विद्विमान पर्वतः' इस रूप में साघ्य-धर्म-विचिष्ठ 'पक्ष' का प्रतिपादक वचन होने से यह प्रतिज्ञा है]।

२ तृतीयान्त अथवा पञ्चम्यन्त लिङ्ग का प्रतिपादक वचन 'हेतु' है । जैसे 'घूमवत्त्वेन' अथवा 'घूमवत्त्वात्' ।

३ व्याप्ति सहित दृष्टान्त का कथन 'उदाहरण' है। जैसे 'जो जो घूमयुक्त होता है वह अग्नि युक्त होता है, जैसे महानस' [रसोई घर]।

१ न्या० सू० १, १, ३२

यो यो धूमवान् सोऽग्निमान् यथा महानस इति । पत्ते लिङ्गोपसंहार-वननमुप्तयः । यथा विह्नव्याप्यधूमवांश्चायमितिः, तथा चायमिति वा । पत्ते साध्योपसंहारवचनं निगमनम् । यथा तस्मादिग्नमान् इतिः, तस्मात्तः थेति वा । एते च प्रतिज्ञादयः पञ्चानुमानवाक्यस्यावयवा इवावयवाः न तु समवायिकारणं, शब्दस्याकाशसमवेतत्वादिति ।

४ पक्ष [पर्वत आदि] में लिङ्ग का उपसंहार कथन करना 'उपनय' [कहलाता] है। जैसे और 'यह [पर्वत] विह्न के न्याप्य घूम से युक्त है'। अथवा और 'यह [पर्वत] वैसा [महानस के समान घूमवान्] है'।

प्र पक्ष [पर्वत] में साघ्य [विह्न] का उपसंहार कथन करना 'निगमन' है। जैसे, 'इसलिए [पर्वत] अग्निमान है'। अथवा 'इसलिए [पर्वत] वैसा [अग्निमान] है।'

यह प्रतिज्ञा आदि पांच अनुमान-वाक्य के अवयव के समान [होने से गौएा रूप से] अवयव [कहलाते] हैं, 'समवायिकारण' नहीं हैं। शब्द [रूप अनुमान वाक्य] के आकाश में समवेत होने से [आकाश ही उसका समवायिकारए है। प्रतिज्ञादि नहीं]। [वास्तव में तो अवयव और अवयवी का समवाय संबन्ध बताया जा चुका है और अवयव अवयवी के 'समवायिकारए' होते हैं। जैसे तन्तु पट के 'समवायिकारए' हैं। यहां प्रतिज्ञा आदि अनुमान वाक्य के इस प्रकार के अवयव नहीं हैं जिससे उनको अनुमान वाक्य का 'समवायिकारए' कहा जा सके। क्योंकि वाक्य तो शब्द रूप है और शब्द का 'समवायिकारए' आकाश ही है। इसलिये शब्द रूप अनुमान वाक्य का 'समवायिकारए' आकाश ही होगा। प्रतिज्ञादि अवयव नहीं]।

पांच तथा तीन अवयवीं का प्रयोग-

न्याय और वैशेषिक दोनों में परार्थ अनुमान वाक्य के पांच अवयव माने गए हैं परन्तु वैशेषिक दर्शन में उनके नाम १ प्रतिज्ञा, २ अपदेश, ३ निदर्शन, ४ अनुसन्धान और ५ प्रत्यान्नाय रखे गये हैं। अन्य दर्शनों में अवयवों के प्रयोग के सम्बन्ध में मतभेद पाया जाता है।

१ बौद्ध दार्शनिक केवल एक हेतु का, अथवा अधिक से अधिक हेतु और दृष्टान्त दो का ही प्रयोग आवश्यक मानते हैं।

२ जैन दार्शनिकों ने अधिकारी भेद से अवयवीं की संख्या का भेद निर्धारित

१ प्रमाणवर्तिक १, २८।

२ प्रमाणवार्तिक १, २८।

किया है। वादिदेव नामक जैन आचार्य ने विशिष्ट अधिकारी के लिए केवल एक हेतु का प्रयोग ही पर्याप्त माना है । दूसरे प्रकार के अधिकारी के लिए प्रतिज्ञा तथा हेतु दो अवयवों का प्रयोग पर्याप्त माना है। इन दोनों अवयवों के विषय में जैन और वौद्ध परम्परा समान है। परन्तु जैनों ने अन्य प्रकार के अधिकारियों के लिए तीन, चार और पांच अवयवों का प्रयोग भी माना है।

३ सांख्य कारिका की माठर वृत्ति के अनुसार सांख्य में प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरण इन तीन अवयवों का ही प्रयोग माना गया है।

४ शालिकनाथ मीमांसक प्रभाकर के अनुयायी हैं। उन्होंने अपनी 'प्रकरण पश्चिका' में और कुमारिलम् के अनुयायी पार्थसारिथिमिश्र ने 'श्लोक-वार्तिक' की टीका में मीमांसक सम्मत तीन अवयवों का ही वर्णन किया है। अन आचार्य हेमचन्द्र तथा अनन्तवीर्य ने मीमांसकों के चार अवयव मानने का उल्लेख किया है। वह यथार्थ नहीं है। क्योंकि मीमांसकों के दोनों सम्प्रदाय तीन अवयव ही मानते हैं। उन तीन अवयवों के भी दो प्रकार हो सकते हैं।

'उदाहरणपर्यन्तं यद्वोदाहरणादिकस् ।'

अर्थात् तीन अवयव या तो उदाहरण पर्यन्त हो सकते हैं अथवा उदा-हरणादिक तीन हो सकते हैं। उदाहरण पर्यन्त तीन का अर्थ प्रतिज्ञा, हेतु तथा उदाहरण यह तीन होगा। और उदाहरणादिक तीन का अर्थ उदाहरण, उपनय, निगमन यह तीन होगा।

पश्चिमी तर्क में अवयवों का प्रयोग—

पश्चिमी तर्क के प्रवर्तक अरस्तू ने भी इसी प्रकार अनुमान वाक्य के तीन अवयव माने हैं और उनका विभाजन 'उदाहरण पर्यन्त' और 'उदाहरणादि' इन दो प्रक्रियायों से किया है। उसके अनुसार परार्थानुमान में उदाहरण पर्यन्त अर्थात् प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण इन तीन अवयवों का प्रयोग होता है। और स्वार्थानुमान में उदाहरणादिक अर्थात् उदाहरण, उपनय और निगमन इन तीन अवयवों का प्रयोग होता है। स्वार्थानुमान में प्रयुक्त होने वाले उदाहरणादिक अवयव प्रयोग को पश्चिमी तर्क में 'सिन्थैटिक सिलाजिज्म' संयोजक अनुमान कहा जाता है। और परार्थानुमान में प्रयुक्त होने वाले उदाहरण

१ स्याह्माद र० पृ० ५४८। २ स्याह्माद र० पृ० ५६४।

३ प्रकरण पञ्चिका ए० ८३, ८५। ४ अनुमानश्लोक।

१६ त० भा०

तर्कभाषा

८ तर्कः

तकाँऽनिष्टप्रसङ्गः। स च सिद्धव्याप्तिकयोधिर्मयोव्याद्मीकारेण अनिष्टव्यापकप्रसञ्जनरूपः। यथा 'यद्यत्र घटोऽभविष्यत् तर्हि भूतल-मिवाद्रच्यत्' इति ।

स चायं तर्कः प्रमाणानामनुप्राहकः। तथाहि 'पर्वतोऽयं साग्निः

पर्यन्त अवयव प्रयोग को 'अनैलैटिक सिलाजिज्म' विश्लेषक-अनुमान कहा जाता है। इनमें से 'सिन्थेटिक सिलाजिज्म' का स्वरूप इस प्रकार वनता है—

१ उदाहरण। जहां जहां धूम होता है वहां वहां अग्नि होती है जैसे महानस में—

२ उपनय । यह पर्वत धूमवान् है ।

३ निगमन । इसिलए यह [पर्वत] विद्वमान् है ।

इसमें उदाहरण को 'मेजर प्रेमेसिस', उपनय को 'माइनर प्रेमेसिस', और निगमन को 'कन्वर्यूज्न' कहा जाता है। परार्थानुमान में प्रयुक्त होने वाले 'अनेलैटिक सिलाजिज्म' में प्रतिज्ञा को 'कन्वर्यूज्न', हेतु को 'माइनर प्रेमेसिस' और उदाहरण को 'मेजर प्रेमेसिस' कहा जाता है। उस विश्लेषक अनुमान का स्वरूप इस प्रकार होगा—

🦈 १ प्रतिज्ञा [कन्क्स्यूज़न] यह पर्वत वह्निमान् है ।

. २ हेतु [माइनर प्रेमेसिस] क्योंकि वह धूमवान् है।

३ उदाहरण [मेजर प्रेमेसिस] और जहां जहां धूम होता है वहां वहां चिह्न होती है जैसे महानस में।

्द तर्क

अवयवों के निरूपण के वाद क्रमशास 'तर्क' का निरूपण प्रारम्भ करते हैं। तर्क अनिष्ठ प्रसङ्ग [को कहा जाता] है। और वह दो व्याप्ति युक्त धर्मों में से व्याप्य के स्वीकार करने से अनिष्ठ व्यापक की प्रसक्ति रूप है। जैसे 'यदि यहां घड़ा होता तो दिखलाई देता'। [यहां 'जो होता है सो दिखलाई देता है' यह व्याप्ति है। इसमें होना व्याप्य है दिखलाई देना व्यापक है। 'यदि यहां घड़ा होता' इस व्याप्य को स्वीकार करके, 'तो दिखलाई देता' इस अनिष्ठ की प्रसक्ति करना तर्क है। जहां घड़ा दिखलाई नहीं देता है वहां उसकी प्रसक्ति ही अनिष्ठ प्रसक्त रूप है]।

यह तर्क [स्वयं प्रमाण नहीं है किन्तु] प्रमाणों का अनुग्राहक [समर्थक] है। जैसे कि 'यह पर्वत अग्नि युक्त है अथवा अग्नि रहित' इस सन्देह के वाद

उतानिमः' इति सन्देहानन्तरं यदि कश्चिन्मन्येतानिम्नरयिमिति तदा तं प्रति 'यद्ययमनिम्नरभिवष्यत् तदानिमत्वाद्धूमोऽप्यभिवष्यत्' इत्य-धूमत्वप्रसञ्जनं क्रियते । स एष प्रसङ्गस्तर्कं इत्युच्यते । अयं चानुमानस्य विषयशोधकः । प्रवर्तमानस्य धूमवत्त्विङ्गकानुमानस्य विषयमिमनु-जानित।अनिममत्त्वस्य प्रतिचेपात्।अतोऽनुमानस्य भवत्यनुप्राहक इति।

अत्र कश्चिदाह, 'तर्कः संशय एवान्तर्भवति' इति । तन्न । एककोटि-

निश्चितविषयत्वात् तर्कस्य ।

९ निर्णयः

निर्णयोऽवधारणज्ञानम् । तच प्रमाणानां फलम् ।

१० वादः

तत्त्वबुभुत्सोः कथा वादः। स चाष्टनित्रहाणामधिकरणम्। ते च

यदि कोई यह कहे कि 'यह अग्नि रहित होता है' तो 'अग्नि रहित होने से घूम रहित भी होना चाहिए' इस प्रकार [घूमवान् दिखलाई देने वाले पर्वंत में अनिष्ट] अघूमवच्व [घूम राहित्य] की प्रसक्ति की जाती है। यह [अनिष्ट] प्रसङ्ग 'तर्क' कहा जाता है। और यह अनुमान का विषय शोधक होता है। प्रवर्तमान धूमवच्व लिङ्गक अनुमान के विषय [साध्य] अग्नि का अनुमोदन करता है। अनिग्निमच्व का निषेध करके। इस लिए अनुमान का अनुग्राहक होता है।

यहां [तर्क के निषय में] कोई कहता है कि 'तर्क संशय के ही अन्तर्गत हो जाता है'। वह ठीक नहीं है। तर्क के एक कोटि में निश्चित रूप होने से [संशय उभयकोटिक ज्ञान होता है। 'स्थाणुर्वा पुरुषो वा' इस संशय के उदाहरण में किसी एक कोटि में निश्चय नहीं है परन्तु तर्क एक कोटि में निश्चित है इसलिए वह संशय के अन्तर्गत नहीं हो सकता है]

जैन परम्परा में अकलक्क ने परोच प्रमाण के एक भेद के रूप में 'तर्क' को भी एक प्रमाण माना है। मीमांसा में 'तर्क' के लिए 'उह' शब्द का प्रयोग हुआ है। त्रिविधश्च उहः। मंत्र-साम-संस्कार-विषयः। परन्तु न्याय और बौद्ध दोनों परम्पराओं में 'तर्क' को प्रमाण रूप नहीं अपितु प्रमाणों का 'अनुप्राहक' ही माना है। मीमांसा में भी यही स्थिति समझनी चाहिए।

९ निर्णय

'निर्णय' निश्वयात्मक ज्ञान [कहलाता] है और वह प्रमाणों का फल [होता] है।

१० वाद

तत्त्वज्ञान के इच्छुकों [वादी प्रतिवादी,] की कथा 'वाद' [कहलाती] है ।

न्यून-अधिक-अपसिद्धान्ताः, हेत्वाभासपञ्चकञ्च, इत्यष्टौ नियहाः।

११ जल्पः

उभयसाधनवती विजिगीषुकथा जल्पः। सा च यथासम्भवं सर्वनिय-हाणामधिकरणम्। परपत्ते दूषिते स्वपक्षस्थापनप्रयोगावसानश्च।

१२ वितण्डा

स एव स्वपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा । सान्च परपक्षदूषणमात्रपर्यव-साना । नास्य वैतण्डिकस्य स्थाप्यः पक्षोऽस्ति ।

कथा तु नानावक्तृकपूर्वोत्तरपक्षप्रतिपादकवाक्यसन्दर्भः।

और वह आठ निग्रहस्थानों का विषय है। वह [आठ निग्रह स्थान जो वाद में लागू हो सकते हैं, ये हैं] १ न्यून, २ अधिक, ३ अपसिद्धान्त और पांच हेत्वाभास। ये [मिलकर] आठ निग्रह [स्थान, वाद में लागू होते] हैं।

११ जल्प

दोनों [वादी प्रतिवादी, दोनों के द्वारा अपने अपने पक्ष] के साधन से युक्त विजयाभिलाषियों [वादी प्रतिवादियों] की कथा 'जल्प' [कहलाती] है। और वह यथासम्भव समस्त [बाइंस] निग्रहस्थानों का अधिकरण है। और परपक्ष के खगडन हो जाने पर अपने पक्ष के निग्रंय में समाप्त होने वाली [कथा जल्प] है।

१२ वितग्डा

अपने पक्ष की स्थापना से रिहत वह [विजिगीपु कथारूप जल्प] ही 'वितराडा' [कहलाता] है। और वह केवल परपक्ष के दूषरा में समाप्त होता है। इस वैतरिडक का [अपना] स्थापनीय [कोई] पक्ष नहीं होता है [अर्थात् वह किसी को अपना पक्ष कह कर स्थापित नहीं करता है केवल दूसरे के पक्ष का खराडन ही करना अपना प्रयोजन मानता है]।

अनेक वक्ताओं से युक्त पूर्व पक्ष और उत्तरपक्ष का प्रतिपादक वानयसमूह कथा [कहलाता] है।

कथा भेदों का तुलनात्मक विवेचन-

अनेक वक्ता मिल कर किसी तस्त्र के निर्णय अथवा जय पराजय के लिए पूर्वोत्तर पक्त के रूप में जो चर्चा या वार्तालाप करते हैं उसको 'कथा' कहते हैं। उसके तीन भेद हैं १ वाद, २ जलप और ३ वितण्डा। इनमें से तस्त्रज्ञान की इच्छा से गुरु या सब्रह्मचारी आदि के साथ जो 'कथा' होती है उसको 'वाद' कहते हैं। अपने पाण्डित्य आदि के द्योतन के लिए दो प्रतिद्वन्द्वी पण्डितों आदि यें जो 'कथा' होती है उस के 'जल्प' और 'वितण्डा' दो भेद हैं। यदि वह दोनों वादी और प्रतिवादी अपने अपने पत्त की स्थापना और दूसरे का खण्डन करते हैं तो उस 'कथा' को 'जल्प' कहते हैं। और जहां एक वादी तो अपने पत्त की स्थापना करता है परन्तु दूसरा प्रतिवादी अपने पत्त की स्थापना नहीं करता केवल पहिले का खण्डन मात्र करता है उसको वितण्डा कहते हैं। इस प्रकार न्याय शास्त्र में कथा के तीन भेद माने गए हैं।

आयुर्वेद के प्रसिद्ध प्रनथ 'चरक' में भी इन त्रिविध कथाओं की चर्चा की गई है। परन्तु वहां उनके वर्णन की शैली में कुछ भेद है। 'चरक' ने 'कथा' के स्थान पर 'सम्भाषा' शब्द का प्रयोग किया है और उस 'सम्भाषा' के प्रथम दो भेद किए हैं एक 'सन्धाय-सम्भाषा' और दूसरा 'विगृद्ध-सम्भाषा'। इनमें से 'सन्धाय सम्भाषा' न्याय की 'वाद' कथा के स्थान पर है। और दूसरे 'विगृद्ध सम्भाषा' के फिर 'जल्प' और 'वितण्डा' यह दो भेद किए गए हैं। इस प्रकार चरक का 'विगृद्ध-सम्भाषा' और न्याय का 'विजिगीष्ठ—कथा' शब्द समानार्थक हैं। इसीलिए न्याय दर्शन के वात्स्यायन भाष्य में 'विगृद्धेति विजिगीषया' और न्याय सूत्र में 'ताभ्यां विगृद्ध कथनम्' में भी 'विगृद्धे' शब्दों का प्रयोग किया गया है।

जैन परम्परा में 'कथा' का केवल एक ही भेद माना है 'वाद'। उन्होंने 'जरुप' और 'वितण्डा' को 'कथा' नहीं अपि तु 'कथाभास' माना है। इस विषय को उनके 'कथात्रयभक्क' नामक यन्थ में विस्तार पूर्वक वर्णन किया गया है। न्याय परम्परा में विजिगीषु 'छल' और असदुत्तर रूप 'जाति' का प्रयोग कर के भी अपने प्रतिवादी को पराजित कर सकता है परन्तु जैन आचार्यों ने कथा में 'छल' आदि के प्रयोग का सर्वथा निषेध किया है। इस-छिए उनके मतानुसार 'विजिगीषु' भी लगभग 'तत्त्वचुभुत्सु' के समकत्त ही है। प्रारम्भ में वौद्ध भी कथा के तीन ही प्रकार के भेद मानते थे परन्तु अन्त में जैनों के समान वह भी कथा का एक ही भेद मानने लगे।

कथा के 'वाद' 'जल्प' 'वितण्डा' रूप तीनों भेदों के निरूपण के वाद, कम प्राप्त होने से हेत्वाभास का दुवारा वर्णन प्रारम्भ करते हैं। यद्यपि पहिले अनुमान के प्रकरण में भी हेत्वाभासों का वर्णन किया जा चुका है परन्तु यहां क्रम प्राप्त होने से उनका दुवारा वर्णन किया जा रहा है। यह हेत्वाभासों का दुवारा वर्णन तो अवश्य है परन्तु वह केवल पुनक्ति—मात्र नहीं है। अपितु उस में कुछ विशेष ज्ञातन्य नई वातें भी यहां दी गई हैं।

१३ हेत्वाभासाः

उक्तानां पक्षधर्मत्वादिरूपाणां मध्ये येन केनापि रूपेण हीना अहे-तवः। तेऽपि कतिपयहेतुरूपयोगाद्धेतुवदाभासमाना हेत्वाभासाः। ते च असिद्ध-विरुद्ध-अनैकान्तिक-प्रकरणसम-कालात्ययापदिष्ट-भेदात् पञ्चेव।

अत्रोदयनेन 'न्याप्तस्य हेतोः पक्षधर्मतया प्रतीतिः सिद्धिस्तदभावोऽ-सिद्धिः' इत्यसिद्धिलक्षणमुक्तम् । तच्च यद्यपि विरुद्धादिष्विप सम्भवतीति साङ्क्यं प्रतीयते । तथापि यथा न साङ्क्यं तथोच्यते । यो हि साधने पुरः परिस्फुरित समर्थश्च दुष्टज्ञप्तौ स एव दुष्टज्ञप्तिकारको दूषणमिति यावत् नान्य इति । तेनैव पुरावस्फूर्तिकेन दुष्टौ ज्ञापितायां कथापर्यवसाने जाते तदुपजीविनोऽन्यस्यानुपयोगात्। तथा च सति यत्र

१३ हेत्वाभास

[अनुमान प्रकरण में] कहे हुए पक्षधर्मत्व आदि [१ पक्षसत्त्व, २ सपक्षसत्त्व ३ विपक्षव्यावृत्तत्व, ४ अवाधितविषयत्व, और ५ असत्प्रतिपक्षत्व इन पांच] रूपों में से किसी एक रूप से भी हीन [होने से जो वस्तुतः] अहेतु हैं। वह भी [तृतीयान्त या पञ्चम्यन्त प्रयोग आदि रूप तथा पक्षसत्त्वादि रूप] हेतु के कितपय धर्मों के योग से हेतु के समान आभासित होने से 'हेत्वाभास' [कहलाते] हैं। और वह १ असिद्ध, २ विरुद्ध, ३ अनैकान्तिक, ४ प्रकरणसम तथा काला-त्ययापदिष्ट भेद से पांच ही होते हैं।

इतमें से [असिद्ध नामक प्रथम हेत्वाभास की व्याख्या करते समय 'न्यायवार्तिक-तात्पर्यंटीका—परिशुद्धि' के लेखक] उदयनाचार्य ने 'व्याप्तिशुक्त हेतु की
पक्षधमंत्रया प्रतीति सिद्धि [कहलाती] है और उसका अभाव असिद्धि है यह
असिद्धि का लक्षण किया है। और यह 'लक्षण' यद्यपि विरुद्ध आदि [अन्य
हेत्वाभासों] में भी हो सकता है इसलिए साङ्कर्य प्रतीत होता है फिर जिस
प्रकार साङ्कर्य [दोष] न हो [सके] इस प्रकार [उसकी व्याख्या] कहते हैं।
जो [दूषण] साधन में पहिले प्रतीत होता है और [उस हेतु की] दुष्टता-सूचन
में समर्थ होता है वही [उस हेतु का] दुष्टतासूचक अर्थात् दूषण् होता है
[वाद में प्रतीति होने वाला] अन्य [दूषण्, दूषण्] नहीं। [होता क्योंकि]
उसी [प्रथम प्रतीत होने वाले दोष] से दुष्टता सूचित हो जाने पर [वादी
अथवा प्रतिवादी के निग्रहस्थान में आ जाने से] कथा की [जय-पराजय निर्णय
रूप] समाप्ति हो जाने से उसके आश्रित रहने [और वाद में प्रतीत होने] वाले
अन्य [दोष] का [कोई] उपयोग न होने से [उस वाद में प्रतीत होनेवाले का

विरोधो साध्यविपर्ययव्याप्याख्यो दुष्टज्ञतिव्यभिचाराद्यस्तथाभूतास्तेऽन्तेकान्तिकाद्यस्यः। ये पुनर्व्यातिपक्षधर्मताविशिष्टहेतुस्वरूपज्ञप्यभावेन पूर्वोक्ता असिद्धचाद्यो दुष्टज्ञप्तिकारकाः, दूषणानीति यावत्। तथाभूतः सोऽसिद्धः।

स च त्रिविधः । आश्रयासिद्ध-स्वरूपासिद्ध-च्याप्यत्वासिद्धभेदात् । तत्र यस्य हेतोराश्रयो नावगम्यते स आश्रयासिद्धः । यथा 'गगनारविन्दं सुरिम, अरवि-न्द्त्वात्, सरोजारविन्द्वत्'। अत्र हि गगनारविन्दमाश्रयः स च नास्त्येव ।

अयमण्याश्रयासिद्धः । तथाहि 'घटोऽनित्यः कार्यत्वात् पटवत्' इति । नन्वाश्रयस्य घटादेः सत्त्वात् कार्यत्वादिति हेतुनीश्रयासिद्धः, सिद्धसाधकस्तु स्यात्, सिद्धस्य घटानित्यत्वस्य साधनात् ।

कोई मूल्य नहीं होता है।] ऐसा होने पर जहां 'साव्यविपयंय व्याप्ति' रूप विरोध [दोष पहिले प्रतीत होने से] दुष्टतासूचक है वहां 'विरुद्ध' हेत्वाभास है [विरोध के वाद वहां असिद्ध का लक्षण भी भले ही प्रतीत हो 'परन्तु अब उसका कोई उपयोग नहीं है। इसलिए वहां केवल विरुद्ध हेत्वाभास व्यवहार होगा। असिद्ध व्यवहार नहीं होगा। अतएव 'असिद्ध' और 'विरुद्ध' का सङ्कर होने का कोई अवसर नहीं है।] इसी प्रकार जहां व्यभिचार आदि वैसे [अर्थात् प्रथम प्रतीत होकर दुष्टतासूचक] हैं वह 'अनैकान्तिक' आदि तीन [हेत्वाभास होंगे। वहां भी वाद में असिद्ध का लक्षण प्रतीत होने पर भी 'असिद्ध' व्यवहार नहीं होगा अतः साङ्कर्य की शङ्का नहीं हो सकती है] और फिर जो व्याप्ति और पक्षधर्मता-विशिष्टहेतु के स्वरूप का ज्ञापक न होने से पूर्वोक्त असिद्ध आदि दुष्टतासूचक अर्थात् दूषण हैं वह 'असिद्ध' [हेत्वाभास] है। ऐसी व्याख्या करने से असिद्ध का किसी के साथ सङ्कर नहीं हो सकता है]।

और वह [असिद्ध] तीन प्रकार का होता है। १ आश्रयासिद्ध, २ स्वरूपा-सिद्ध और व्याप्यत्वासिद्ध भेद से। जिस हेतु का आश्रय [अर्थात् पक्ष] न प्रतीत होता हो वह 'आश्रयासिद्ध' [हेत्वाभास] है। जैसे 'आकाश, कमल सुगन्धित है, कमल होने से, तालाव में उत्पन्न हुए कमल के समान'। यहां आकाश, कमल [पुष्प] आश्रय [अर्थात् पक्ष] है। और वह [वस्तुत:] है ही नहीं। [इसलिए 'अरविन्दत्वात्' यह हेतु 'आश्रयासिद्ध' हेत्वाभास है]।

यह भी 'आश्रयासिद्ध' है जैसे 'घट अनित्य है, कार्य होने से पट के समान'।
[प्रश्न] आश्रयभूत घटादि के सत् [विद्यमान] होने से [इस अनुमान में
प्रयुक्त] 'कार्यत्वात्' हेतु 'आश्रयासिद्ध' नहीं हो सकता है। सिद्धसाधक तो कहा

मैवम् । न हि स्वरूपेण कश्चिदाश्रयो भवत्यनुमानस्य, किन्तु सन्दि-ग्धधर्मवन्त्वेन । तथा चोक्तं भाष्ये—

'नानुपलब्धे न निर्णीतेऽर्थेऽपि तु सन्दिग्धेऽर्थे न्यायः प्रवर्तते'।

न च घटे नित्यत्वसन्देहोऽस्ति ! अनित्यत्वस्य निश्चितत्वात् । तेन यद्यपि स्वरूपेण घटो विद्यते, तथाप्यनित्यत्वसन्देहाभावात्रासावाश्रय इत्याश्रयासिद्धत्वादहेतुः ।

स्वरूपासिद्धस्तु स उच्यते यो हेतुराश्रये नावगम्यते । यथा 'सामान्यम-नित्यं कृतकत्वात्' इति । कृतकत्वं हि हेतुराश्रये सामान्ये नास्त्येव ।

भागासिद्धोऽपि स्वरूपासिद्ध एव। यथा 'पृथिव्याद्यश्चत्वारः परमाणवो

जा 'सकता है पूर्वसिद्ध घट के अनित्यत्व का ही साधक होने से। [फिर आप उसको 'आश्रयासिद्ध' कैसे कहते हैं] ?

[उत्तर] ऐसा कहना ठीक नहीं है [कि इस अनुमान में कार्यत्वात् हेतु आश्रयासिद्ध नहीं है । क्योंकि] कोई [घट आदि] वस्तु स्वरूप से अनुमान का आश्रय [अर्थात् पक्ष] नहीं होती है, किन्तु ['सन्दिग्धसाध्यवान् पक्षः' इस लक्षण के अनुसार] सन्दिग्ध धर्म का आश्रय होने से ही । [अनुमान का आश्रय या पक्ष बनती है] जैसा कि [वात्स्यायन] भाष्य में कहा भी है कि—

[सर्वथा] 'अज्ञात अर्थ अथवा [सर्वथा] निश्चित [ज्ञात] अर्थ में [न्याय] अनुमान की प्रवृत्ति नहीं होती किन्तु सन्दिग्ध अर्थ में ' [ही अनुमान की प्रवृत्ति होती है। इसलिए घट भी 'सन्दिग्ध-साध्यवान्' होने पर ही अनुमान का 'आश्रय' अथवा 'पक्ष' हो सकता है]।

[किन्तु] घट में अनित्यत्व का सन्देह नहीं है। अनित्यत्व का निश्चय होने से। इसलिए यद्यपि स्वरूपतः घट विद्यमान है तथापि अनित्यत्व का सन्देह न होने से वह [सन्दिग्धसाध्यवान् न होने से | 'आश्रय' [पक्ष] नहीं है। इसलिए [कार्यत्वात् हेतु] 'आश्रयासिद्ध' होने से अहेतु [हेत्वाभास] है।

'स्वरूपासिद्ध' [हेत्वाभास] तो वह कहनाता है जो हेतु [अपने] आश्रय [पक्ष] में नहीं पाया जाता है। जैसे 'सामान्य [घटत्व जाति] अनित्य है कृतक [जन्य] होने से'। [इस अनुमान में] कृतकत्व हेतु आश्रय [पक्ष] सामान्य में नहीं रहता है [वयोंकि सामान्य कृतक नहीं, नित्य है। इसलिए यहां 'कृतकत्व' हेतु 'स्वरूपासिद्ध' है]।

'भागासिख' भी 'स्वरूपासिख' ही [होता] है। 'जैसे पृथिवी आदि चार [के] परमाणु नित्य हैं, गन्धयुक्त होने से' यहां 'गन्धवत्त्व' [हेतु] पक्ष वनाए हुए [पृथिवी,

२४६

नित्यगन्धवत्त्वात्⁷ इति । गन्धवत्त्वं हि पक्षीकृतेषु सर्वेषु नास्ति, पृथिवी-मात्रवृत्तित्वात् । अतएव भागे स्वरूपासिद्धः ।

तथा विशेषणासिद्ध-विशेष्यासिद्ध-असमर्थविशेषणा-सिद्ध-असमर्थविशेष्यासिद्धा-द्यः स्वरूपासिद्धभेदाः । तत्र विशेषणासिद्धो यथा 'शव्दो नित्यो द्रव्यत्वे सत्यस्पर्शत्वात्' । अत्र हि द्रव्यत्वविशिष्टमस्पर्शत्वं हेतुनीस्पर्शत्वमात्रम् । शब्दे च द्रव्यत्वं विशेषणं नास्ति गुणत्वात्, अतो विशेषणासिद्धः । न चासित विशेषणो द्रव्यत्वे तद्धिशिष्टमस्पर्शत्वमस्ति । विशेषणाभावे विशिष्टस्याप्यभावात् । यथा दण्डमात्राऽभावे पुरुषाऽभावे वा दण्ड-विशिष्टस्य पुरुषस्याभावः । तेन सत्यप्यस्पर्शत्वे द्रव्यत्वविशिष्टस्य हेतोरभावात् स्वरूपासिद्धत्वम् ।

विशेष्यासिडो यथा 'शब्दो नित्योऽस्पर्शत्वे सित द्रव्यत्वात्' इति । अत्रापि विशिष्टो हेतुः । न च विशेष्याऽभावे विशिष्टं स्वरूपमस्ति ।

विशिष्टश्च हेतुर्नास्त्येव।

जल, वायु, अगि इन चार के परमाणु] सब में नहीं है। केवल पृथिवी में रहने वाला होने से। इसलिए [पक्षभूत चार परमाणुओं के] भाग [अर्थात् पृथिवी को छोड़ कर शेष तीन प्रकार के परमाणुओं] में [अविद्यमान होने से] स्वरूपासिद्ध है।

इसी प्रकार १ 'विशेषणासिद्ध', २ 'विशेष्यासिद्ध', ३ 'असमर्थविशेषणासिद्ध' कौर ४ 'असमर्थविशेष्यासिद्ध' आदि [भी] स्वरूपसिद्ध के भेद हैं। उनमें से 'विशेषणासिद्ध' जैसे, 'शब्द नित्य है द्रव्य होकर स्पर्श रहित होने से'। यहां [इस अनुमान में] द्रव्यत्विशिष्ट अस्पर्शत्व हेतु है केवल अस्पर्शत्वमात्र नहीं। और शब्द में विशेषणभूत द्रव्यत्व नहीं है। [शब्द के] गुण होने से। इसलिए ['विशेषणाभावे विशिष्टस्याप्यभावः' इस नियम के अनुसार द्रव्यत्व रूप विशेषणा के अभाव में 'द्रव्यत्वे सत्यस्पर्शत्वात्' यह विशिष्ट हेतु भी नहीं है] विशेषणासिद्ध' है। विशेषणा द्रव्यत्व के न होने पर तद्विशिष्ट अस्पर्शत्व [रूप विशिष्ट हेतु] भी नहीं है। विशेषणा के अभाव में विशिष्ट का अभाव होने से। जैसे [दर्गडी पुरुषः इस प्रतीति में विशेषणा रूप] दर्गडमात्र के अभाव में अथवा [विशेष्यभूत] पुरुष के अभाव में [अर्थात् केवल दर्गड अथवा केवल पुरुष होने पर] दर्गडविशिष्ट पुरुष का अभाव होता है। इसलिए [शब्द में] अस्पर्शत्व [स्पर्शराहित्य] होने पर भी द्रव्यत्व विशिष्ट [अस्पर्शत्व रूप] हेतु के न होने से 'स्वरूपासिद्धत्व' है।

'विशेष्यासिद्ध' जैसे [उसी को उत्टा कर देने से] 'शब्द नित्य है स्पर्श-रहित [होकर] द्रव्य होने से' । यहां भी विशिष्ट हेतु है । [शब्द में विशेषण असमर्थविशेषणासिद्धो यथा, 'शब्दो नित्यो गुणत्वे सत्यकारणकत्वात्'। अत्र हि विशेषणस्य गुणत्वस्य न किञ्चित् सामर्थ्यमस्तीति । विशेष्यस्या-कारणकत्वस्यैव नित्यत्वसाधने सामर्थ्यात् । अतोऽसमर्थविशेषणता । स्वरूपासिद्धत्वं तु विशेषणाभावे विशिष्टस्याप्यभावात् ।

ननु विशेषणं गुणत्वं तत्र शब्देऽस्त्येव, तत्कथं विशेषणाभावः ?

सत्यमस्त्येव गुणत्वं, किन्तु न तद्विशेषणम् । तदेव हि हेतोर्विशेषणं भवति यदन्यव्यवच्छेदेन प्रयोजनवत् । गुणत्वं तु निष्प्रयोजनमतो ऽसमथसित्युक्तमेव ।

असमर्थिविशेष्यो यथा तत्रैव तद्वैपरीत्येन प्रयोगः। तथाहि, 'शब्दो नित्योऽकारणकत्वे सति गुणत्वात्' इति । अत्र तु विशेषणमात्रस्यैव नित्य-त्वसाधने समर्थत्वाद् विशेष्यमसमर्थम्। स्वरूपासिद्धत्वं तु विशेष्याभावे

रूप अस्पर्शत्व तो है परन्तु विशेष्य रूप द्रव्यत्व नहीं है क्योंिक शब्द द्रव्य नहीं अपितु गुरा है। इसलिए] विशेष्य के अभाव में विशिष्ट हेतु [पक्षभूत शब्द में] नहीं रहता है। [अतएव] विशिष्टहेतु [शब्दमें] नहीं है [इसलिए यह भी स्वरूपासि उही हुआ]।

'असमर्थं विशेषणासिद्ध' जैसे शब्द नित्य है गुण होकर कारण रहित होने से।
यहां [इस अनुमान में] विशेषण 'गुणत्व' की कुछ भी उपयोगिता [सामर्थ्य] नहीं
है। विशेष्य रूप 'अकारणकत्व' का ही नित्यत्व-सिद्धि में सामर्थ्य होने से।
[अर्थात् नित्यत्व की सिद्धि के लिए अकारणकत्व हेतु ही पर्याप्त है। जो कारण
रहित है जिसका कोई कारण नहीं होता वह नित्य कहलाता है फिर चाहे वह
द्रव्य हो या गुण। नित्यत्व की सिद्धि के लिए द्रव्यत्व अथवा गुणत्व का कोई
उपयोग नहीं है]। इसलिए 'असमर्थ विशेषणता' है। [उस असमर्थ विशेषणका]
'स्वरूपासिद्धत्व' तो विशेषण के अभाव में विशिष्ट का अभाव होने से है।

[प्रश्न] विशेषण गुणत्व वहां शब्द में है ही, फिर विशेषण का अभाव कैसे [कहते हैं] ?

[उत्तर] ठीक है गुण्ति [शब्द में अवश्य] है किन्तु वह विशेषण नहीं है । वह ही हेतु का विशेषण होता है जो अन्य का व्यावर्तक और सप्रयोजन हो । [इस अनुमान में] गुण्ति तो निष्प्रयोजन हो है यह [अभी] कह चुके हैं । [शब्द के नित्यत्व की सिद्धि में अकारणकत्व की ही उपयोगिता है गुण्ति का कोई उपयोग न होने से वह व्यर्थ हो है यह अभी कहा था]।

'असमर्थिविशेष्यासिद्ध' जैसे उस [अनुमान] में ही उसका उल्टा प्रयोग करने से जैसे कि 'शब्द नित्य है कारण रहित गुएा होने से'। यहां तो नित्यत्व सिद्धि में विशेष्यामात्र [अकारणकत्व] का ही सामर्थ्य होने से विशेष्य [गुएात्वे सित यह

विशिष्टाभावाद्, विशिष्टस्य च हेतुत्वेनोपादानात्। शेषं पूर्ववत्।

व्याप्यत्वासिद्धस्तु स एव यत्र हेतोन्योप्तिनीवगम्यते । स द्विविधः । एकः साक्येनासहचरितः, अपरस्तु सोपाधिकसान्यसम्बन्धो । तत्र प्रथमो यथा 'यत् सत् तत् क्षणिकं यथा जलधरः, संश्च विवादास्पदीभूतः शब्दादिः' इति । अत्र हि शब्दादिः पक्षः, तस्य क्षणिकत्वं साध्यं, सत्त्वं हेतुः न चास्य हेतोः क्षणिकत्वेन सह न्याप्तौ प्रमाणमस्ति ।

इदानीमुपाधिसहितो न्याप्यत्वासिद्धः प्रदर्श्यते । तद्यथा 'स श्यामो मैत्रीतनयत्वात् परिदृश्यमानमैत्रीतनयस्तोमवत्' इति । अत्र हि मैत्री-तनयत्वेन श्यामत्वं साध्यते । न च मैत्रीतनयत्वं श्यामत्वे प्रयोजकं,

अंश] असमर्थ हैं। [विशेष्य रूप गुरात्व यद्यपि शब्द में है परन्तु जो अन्य से व्यावर्तक और प्रयोजनवत् होता है वही विशेष्य होता है। गुरात्व स्वरूपतः शब्द में रहने पर भी प्रकृत नित्यत्व की सिद्धि में उपयोगी न होने से विशेष्य नहीं कहा जा सकता है। अतएव] विशेष्य के अभाव में विशिष्ट का अभाव होने से, और विशिष्ट के हेतु रूप में गृहीत होने से 'स्वरूपासिद्ध' है। शेष सब पूर्ववत् [समझना चाहिये]।

'व्याप्यत्वासिद्ध' [हेत्वाभास] तो वह ही है जहां हेतु की व्याप्ति प्रतीत नहीं होती। वह दो प्रकार का है। एक 'साध्य के साथ असहचरित' [अर्थात् व्याप्तिग्राहक-प्रमाणाभावात् व्याप्यत्वासिद्ध] और दूसरा 'सोपाधिक साध्य-सम्बन्धी' [अर्थात् उपाधिसद्भावात् व्याप्यत्वासिद्ध] उनमें पहिला [उदाहरण] जैसे 'जो सत् है सो क्षणिक है जैसे मेघपटल, और विवादास्पद [शब्द आदि] सत् है'। यहां शब्दादि पक्ष है, उसका क्षणिकत्व साध्य है और सत्त्व हेतु है। परन्तु उस [सत्त्व] हेतु की क्षणिकत्व के साथ व्याप्ति में कीई प्रमाण नहीं है। इसलिए यह 'व्याप्तिग्राहकप्रमाणाभावात् व्याप्यत्वासिद्ध है]।

यह पूरा अनुमान आचार्य ज्ञानश्री ने एक छोक में इस प्रकार दिखलाया है-

यत् सत् तत् चिणकं यथा जलधरः सन्तश्च भावा अमी सत्ता शक्तिरिहार्थकर्मणि मितेः सिद्धेषु सिद्धा न सा। नाप्येकैव विधान्यथा परकृतेनापि क्रियादिर्भवेत्। द्वेधापि चणभङ्गसङ्गतिरतः साध्ये च विश्राम्यति॥

अव 'उपाधि सिहत व्याप्यत्वासिद्ध' को दिखलाते हैं जैसे कि 'वह श्याम है मैत्री का पुत्र होने से परिदृश्यमान मैत्री के पुत्रों के समुदाय के समान । यहां मैत्रीतनयत्व [हेतु] से श्यामत्व सिद्ध किया जा रहा है । परन्तु मैत्रीतनयत्व श्यामत्व में प्रयोजक नहीं है अपितु शाकादि खाद्य पदार्थ [अन्न] का परिपाक ही किन्तु शाकाद्यत्रपरिणाम एवात्र प्रयोजकः। प्रयोजकश्चोपाधिरुच्यते। अतो मैत्रीतनयत्वेन श्यामत्वेन सम्वन्धे शाकाद्यत्रपरिणाम एवोपाधिः।

यथा वाग्नेर्धूमसम्बन्धे आर्द्रेन्धनसंयोगः। अतएवोपाधिसम्बन्धाद् व्याप्तिर्नास्तीति व्याप्यत्वासिद्धोऽयं मैत्रीतनयत्वादिर्हेतुः।

तथा परोऽपि व्याप्यत्वासिद्धः । यथा 'क्रत्वन्तर्वतिनी हिंसा अवर्मसायनं हिंसात्वात् क्रतुबाह्यहिंसावत्'इति। न च हिंसात्वमधर्मे प्रयोजकं,किन्तु निपि-द्धत्वमुपाधिरिति पूर्ववदुपाधिसद्भावाद् व्याप्यत्वासिद्धोऽयं हिंसात्वं हेतुः ।

ननु 'साष्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकोयः स उपाधिः' इत्युपाधिलक्ष्णन्। तच निषिद्धत्वे नास्ति तत् कथं निषिद्धत्वमुपाधिरिति ।

मैवम् । निषिद्धत्वेऽप्युपाधिलक्षणस्यविद्यमानत्वात्। तथा हि साध्यस्य अधर्मजनत्वकस्य व्यापकं निषिद्धत्वम् । यत्र यत्राधर्मसाधनत्वं, तत्र तत्रा-

यहां [त्र्यामत्व में] प्रयोजक है। और प्रयोजक को ही 'उपाधि' कहते हैं। इसलिए मैत्रीतनयत्व के त्र्यामत्व के साथ [व्याप्ति अथवा साव्य-साधकभाव सम्बन्ध [मानने] में शाकादि ग्वाद्य पदार्थों [अन्न] का परिपाक ही 'उपाधि' है। [इसलिए वह 'उपाधिसद्भावाद व्याप्यत्वासिद्ध' है]

['उपाधिसद्भावात् व्याप्यत्वासिद्ध' का दूसरा उदाहरण भी दिखलाते हैं] अथवा जैसे अग्नि के घूम के साथ [व्याप्ति] सम्वन्य [यत्र यत्र विह्नस्तत्र तत्र घूम:] में 'आर्द्र-इन्धनसंयोग' [उपाधि] है। [इसी प्रकार मैत्रीतनयत्वात् हेतु में भी] इसलिए उपाधि का सद्भाव होने से व्याप्ति नहीं है इसलिए वह हेतु व्याप्यत्वासिद्ध है।

और भी [उपाधिसद्भावात्] व्याप्यत्वासिद्ध [का तीसरा उदाहरण] जैसे, 'यज्ञ के अन्तर्गत [की गई] हिंसा अधर्मजनिका है, हिंसा होने से, यज्ञ से वाहर की गई हिंसा के समान'। [इस अनुमान में हिंसात्व हेतु है और उससे अधर्मजनकत्व साव्य है और किन्तु] हिंसात्व अधर्मजनकत्व का प्रयोजक [कारण] नहीं है अपितु निषिद्धत्व [रूप] उपाधि [ही अधर्मजनकत्व में प्रयोजक] है। इसलिए पूर्ववत् उपाधि के विद्यमान होनेसे यह हिंसात्व हेतु [भी] 'व्याप्यत्वासिद्ध' [हेत्वाभास] है।

[प्रश्न] साध्य का व्यापक होकर जो सावन का अव्यापक हो वह 'उपाधि' होता है यह 'उपाधि' का लक्षण [िकया गया] है। और वह [लक्षण] निषिद्धत्व में नहीं [घटता] है तो निषिद्धत्व [को] उपाधि कैसे [कहते] हैं ?

[उत्तर] यह कहना ठीक नहीं है। निषिद्धत्व में उपाधिलक्षरण के विद्यमान होने से। क्योंकि साध्यरूप अधर्मजनकत्व का निषिद्धत्व व्यापक है। जहां जहां वश्यं निषिद्धत्वमिति निषिद्धत्वस्य विद्यमानत्वात् । न च यत्र यत्र हिंसात्वं, तत्र तत्रावश्यं निषिद्धत्वं क्रत्वङ्गहिंसायां व्यभिचारात् । अस्ति हि क्रत्वङ्गहिंसायां हिंसात्वं, न चात्र निषिद्धत्वमिति । तदेवं त्रिविघोऽ-सिद्धो दर्शितः।

संप्रति विरुद्धः कथ्यते । साध्यविपर्ययव्याप्तो हेतुर्विरुद्धः । यथा 'शब्दो नित्यः कृतकत्वात्' इति अत्र हि नित्यत्वं साध्यं, कृतकत्वं हेतुः । तिद्वपर्ययेण चानित्यत्वेन कृतकत्वं व्याप्तं, यतो यद्यत् कृतकं तत्तत् खल्वनित्यमेव । अतः साध्यविपर्ययव्याप्तत्वात् कृतकत्वं हेतुर्विरुद्धः ।

साध्यसंशयहेतुरनैकान्तिकः सन्यभिचार । इति वोच्यते । स द्विविधः । साधारणानैकान्तिको असाधारणानैकान्तिकश्चेति । तत्र प्रथमः, पक्ष-सपक्ष-विपक्षवृत्तिः । यथा 'शब्दो नित्यः प्रमेयत्वात्' इति । अत्र प्रमे-यत्वं हेतुः पद्ये शब्दे, सपद्ये नित्ये व्योमादौ, विपद्ये चानित्ये घटादौ विद्यते । सर्वस्यैव प्रमेयत्वात् । तस्मात् प्रमेयत्वं हेतुः साधारणा-नैकान्तिकः ।

अधर्मजनकत्व होता है। हां वहां निषिद्धत्व अवश्य होता है इस प्रकार निषिद्धत्व के विद्यमान होने से [साध्य व्यापकत्व हुआ] और जहां जहां [साधनभूत] हिसात्व है वहां वहां निषिद्धत्व अवश्य हो यह नहीं है यज्ञाङ्गभूत हिसा में [इसका] व्यभिचार होने से। यज्ञाङ्ग हिसा में हिसात्व तो है किन्तु निषिद्धत्व नहीं है। [इस प्रकार तीन तरह का असिद्ध [हेत्वाभास] प्रदिश्चत कर दिया।

२ अव 'विरुद्ध' [हेत्वामास] को कहते हैं। साध्य विपर्यंय [साध्यामाव] के साथ व्यापक हेतु 'विरुद्ध' [हेत्वामास] है। जैसे 'शब्द नित्य है कृतक [जन्य] होने से'। यहां नित्यत्व साध्य है और कृतकत्व हेतु है। उस [साध्य नित्यत्व] के विपरीत अनित्यत्व के साथ कृतकत्व व्याप्त है क्योंकि जो जो कृतक होता है सो सो निश्चय से अनित्य ही होता है। इसलिए साध्य के विपरीत के साथ ध्याप्त होने से कृतकत्व हेतु रुद्ध [हेत्वाभास] है।

३ साध्य के संशय का हेतु 'अनैकान्तिक' अथवा 'सन्यभिचार' कहलाता है। वह दो प्रकार का होता है। साधारणानैकान्तिक और असाधारणानैकान्तिक। उनमें से पहिला [साधारणानैकान्तिक] पक्ष, सपक्ष, विपक्ष [तीनों] में रहने वाला होता है। जैसे 'शब्द नित्य है प्रमेय होने से' यहां प्रमेयत्व हेतु पक्ष शब्द में सपक्ष नित्य आकाशादि में, और विपक्ष अनित्य जलादि में विद्यमान है। सबके ही प्रमेय [शानका विषय] होने से। इसलिए प्रमेयत्व हेतु 'साधारणानैकान्तिक' है।

असाधारणानैकान्तिकः स एव यः सपक्षविपक्षाभ्यां व्यावृत्तः पक्ष एव वर्तते । यथा 'भूर्नित्या गन्धवत्त्वात्' इति । अत्र गन्धवत्त्वं हेतुः । स च सपक्षान्नित्याद् व्योमादेः, विपक्षाचानित्याज्ञलादेव्यावृत्तो, गन्ध-वत्त्वस्य पृथिवीमात्रवृत्तित्वादिति ।

व्यभिचारस्तु लच्यते । सम्भवत्सपक्षविपक्षस्य हेतोः सपक्ष्यृत्तित्वे सित विपक्षाद् व्यावृत्तिरेव नियमो गमकत्वात् । तस्य च साव्यविपरीत-ताव्याप्तस्य तन्नियमाभावो व्यभिचारः । स च द्वेधा सम्भवति । सपक्ष-विपक्षयोर्वृत्तौ, ताभ्यां व्यावृत्तौ च ।

यस्य प्रतिपक्षभूतं हेत्वन्तरं विद्यते स प्रकरणसमः। स एव सत्प्रतिपक्षः इति चोच्यते। तद्यथा 'शब्दोऽनित्यो नित्यधर्मानुपलब्धेः', 'शब्दो नित्योऽनित्यधर्मानुपलब्धेः' इति। अत्र साध्यविपरीतसाधकं समानवल-मनुमानान्तरं प्रतिपक्ष इत्युच्यते। यः पुनरतुल्यवलो न स प्रतिपक्षः।

'असाधारणानैकान्तिक' वह ही होता है जो सपक्ष विपक्ष दोनों से व्यावृत्त [केवल] पक्ष में ही रहता है। जैसे 'पृथिवी नित्य है गन्धवती होने से'। यहां गन्धवच्व हेतु है। और वह सपक्ष नित्य आकाशादि से विपक्ष अनित्य जलादि से व्यावृत्त है गन्धवच्व के पृथिवी मात्र में रहने वाला होने से।

[इसको सन्यभिचार इसलिए कहते हैं कि इसमें नियमोल्लङ्घन रूप] न्यभिचार तो दिखलाई देता है। जिस हेतु के सपक्ष, निपक्ष दोनों सम्भव हों उसमें सपक्षसत्त्व होने पर निपक्ष न्यावृत्ति ही [साध्य की] गमक होने से नियम है। साध्यनिपरीत के साथ न्याप्त उस [हेतु] में नियम का अभाव ही न्यभिचार है। वह [न्यभिचार] दो प्रकार से होता है। १ सपक्ष निपक्ष [दोनों] में रहने पर, और [दूसरा] दोनों में न रहने पर। [सपक्ष में सत्त्व और निपक्ष में न्यावृत्ति का नियम है। परन्तु जब दोनों में रहता है अथवा दोनों में नहीं रहता है तब, इस नियम का उल्लङ्घन होने से सन्यभिचार कहलाता है]।

४ जिस [हेतु] का प्रतिपक्ष भूत दूसरा हेतु विद्यमान है वह 'प्रकरणसम' है और वह ही 'सत्प्रतिपक्ष' भी कहलाता है। जैसे [एक अनुमान है] 'शब्द अनित्य है नित्य धर्म की अनुपलब्धि होने से'। [इसके विपरीत दूसरा तुल्यवल अनुमान है] 'शब्द नित्य है अनित्य धर्म की अनुपलब्धि होने से'। यहां [पहिले अनुमान के] साध्य से विपरीत का साधक समानवल दूसरा अनुमान 'प्रतिपक्ष'

तथाहि विपरीतसाधकानुमानं त्रिविधं भवति । उपजीव्यम्, उपजीवकम्, अनुभयं चेति । तत्राद्यं बाधकं बलवत्त्वात् । यथा 'अनित्य-परमाणुर्मूर्तत्वाद् घटवत्' इत्यस्य परमाणुसाधकानुमानं नित्यत्वं साधयदिप न प्रतिपक्षः । किन्तु बाधकमेवोपजीव्यत्वात् । तच्च धर्मिप्राहकत्वात् । न हि प्रमाणेनागृद्धमाणे धर्मिणि परमाणावनित्यत्वानुमानिमदं सम्भवति, आश्रयासिद्धेः । अतोऽनेनानुमानेन परमाणुत्राहकस्य प्रामाण्य-मप्यनुज्ञातमन्यथाऽस्योदयासम्भवात् । तस्मादुपजीव्यं बाधकमेव । उपजीवकं तु दुर्वलत्वाद् बाध्यम् । यथेदमेवानित्यत्वानुमानम् । तृतीयं तु सत्प्रतिपक्षं समबलत्वात् ।

यस्य प्रत्यक्षादिप्रमार्गेन पत्ते साध्याभावः परिच्छित्रः स कालात्यया-

कहलाता है]। इसलिए यह 'सत्प्रतिपक्ष' कहलाता है]। और जो [साध्यविपरीत साधक होने पर भी] तुल्यबल नहीं होता वह प्रतिपक्ष नहीं होता है।

क्योंकि साध्यविपरीतसाधक अनुमान तीन प्रकार का होता है। १ उपजीव्य [जिसके आश्रित दूसरा अनुमान हो] २ उपजीवक [जो दूसरे अनुमान के आश्रित हो] ३ अनुभय । उनमें से पहिला [उपजीव्य अनुमान] वाधक [ही] होता है वलवान होने से। जैसे 'परमाणु अनित्य है मूर्त [परिच्छिन्न-परिमाणवान्] होने से घट के समान'। इस [परमाणु अनित्यत्व साधक अनुमान] का परमाणु साधक [दूसरा अनुमानः] नित्यत्व सिद्ध के करने वाला होने पर भी प्रतिपक्ष नहीं है किन्तु वाधक ही है उपजीव्य होने से । और वह [उपजीव्यत्व] धर्मी [परमाणु] का साधक होने से है। धर्मी रूप परमाणु के [अनुमान] प्रमारा से गृहीत न होने पर [परमाणु के] अनित्यत्व का साधक यह अनुमान [भी] नहीं हो सकता है। आश्रयासिख होने से। इस लिए [आश्रयासिख से वचने के लिए] इस [परमाणु के अनित्यत्व साधक] अनुमान से परमाणु ग्राहक [अनुमान] का प्रामाएय भी स्वीकार कर लिया है यह मानना होगा] । अन्यथा [आश्रयासिद्धिके कारगा] इस [परमाणुके अनित्यत्व साधक अनुमान] का उदय हो सम्भव न होने से । इसलिए 'उपजीव्य' वाधक ही [होता] है। और 'उपजीवक' तो दुर्वल होने से वाध्य होता है। जैसे यही [परमाणु का] अनित्यत्व [साधक] अनुमान । [इन दोनों से भिन्न] तीसरा [अनुभय रूप अनुमान ही] समवल होने से 'सत्प्रतिपक्ष' होता है।

५ जिस [हेतु] के साघ्य का अभाव प्रत्यक्षादि प्रमाण से पक्ष में निधित हो, वह 'कालात्ययापदिप्ट' है और वही 'बाधितविषय' भी कहलाता है। पिंदृः । स एव बाधितविषय इत्युच्यते । यथा 'अग्निरनुष्णः कृतकत्वा-ज्ञालवत्' । अत्र कृतकत्वं हेतुः । तस्य च यत् साध्यमनुष्णत्वं तस्याभावः प्रत्यद्तेणैव परिच्छित्रः । त्वगिन्द्रियेणाग्नेरुष्णत्वपरिच्छेदात् ।

तथा परोऽपि कालात्ययापिदृष्टो, यथा, 'घटस्य क्षणिकत्वे साध्ये प्रागुक्तं सत्त्वं हेतुः'। तस्यापि च यत् साध्यं क्षणिकत्वं तस्याऽभावोऽ- क्षणिकत्वं प्रत्यभिज्ञातकोदिलक्षणेन प्रत्यक्षेण परिच्छिन्नम्। स एवायं घटो यो मया पूर्वमुपलब्धः' इति प्रत्यभिज्ञया पूर्वोनुभवजनितसंस्कार- सहकृतेन्द्रियप्रभवया पूर्वोपरकालनया घटस्य स्थायित्वपरिच्छेदादिति।

एते चासिद्धाद्यः पञ्च हेत्वाभासा यथा कथञ्चित् पक्षधर्मत्वाद्यन्यत मरूपहीनत्वादहेतवः स्वसाध्यं न साधयन्तीति ।

येऽपि लक्षणस्य केवलव्यतिरेकिहेतोस्त्रयो दोषा अन्याप्ति-अतिन्याप्ति-असम्भवास्तेऽप्यत्रैवान्तर्भवन्ति, न तु पञ्चभ्योऽधिकाः । तथाहि, अतिन्याप्तिन्याप्यत्वासिद्धिः । विपक्षमात्राद्व्यावृत्तत्वात् सोपाधि-

जैसे 'अग्नि अनुष्ण है कृतक होने से घट के समान'। यहां कृतकत्व हेतु है। और उसका जो साध्य अनुष्णत्व उसका अभाव [उष्णत्व अग्नि में] प्रत्यक्ष से ही निश्चित है। त्विगिन्द्रिय से अग्नि में उष्णत्व का निश्चय होने से।

दूसरा भी कालात्ययापदिष्ट [का उदाहरण] है। जैसे घट के 'क्षणिकत्व' की सिद्धि में पहिले कहा हुआ 'सत्व' हेनु। उस [सत्व हेनु] का भी जो साध्य क्षणिकत्व उसका अभाव अक्षणिकत्व [स्थिरत्व] प्रत्यभिज्ञा तर्कादि रूप [सहकृत] प्रत्यक्ष [प्रमाण] से ही निश्चित है। 'यह वही घट है जो मैंने पहिले देखा था' इस पूर्वानुभव जिनत संस्कार सहकृत इन्द्रिय से उद्भूत, 'प्रत्यभिज्ञा' [पहिचान] से पूर्वापर काल के परिज्ञान से, घट के स्थायित्व का निश्चय होनेसे। [यह हेनु भी 'बाधितविषय' या कालात्ययापदिष्ट' हेत्वाभास है]।

यह असिद्ध आदि पांचों हेत्वाभास किसी न किसी प्रकार 'पक्षधर्मत्व' आदि [पश्च रूपों] में से किसी रूप से हीन होने से अहेतु [हेत्वाभास] हैं और अपने साध्य को सिद्ध नहीं करते हैं।

और जो 'केवल व्यतिरेकी' हेतु रूप लक्ष्मण के अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव रूप तीन दोष [माने जाते] हैं वह भी इन्हीं [हेत्वाभासों] में अन्तर्गत हो जाते हैं। वह इन पांच [हेत्वाभासों] से अलग नहीं हैं। जैसे कि अतिव्याप्ति , [दोष] व्याप्यत्वासिद्ध [हेत्वाभास के अन्तर्गत] है। विपक्षमात्र से व्यावृत्त न

कत्वाच । यथा गोलक्षणस्य पशुत्वस्य । गोत्वे हि सास्त्रादिमत्त्वं प्रयोजकं, न तु पशुत्वम् । तथा बव्याप्तिर्भागसिद्धत्वम् । यथा गोलक्षणस्य शावलेयत्वस्य । एवम् वसम्भवोऽपि स्वरूपसिद्धिः । यथा गोलक्षणस्यक-शफ्त्वस्येति ।

होने और सोपाधिक होने के कारए। जैसे गौ के लक्षण 'पशुत्व' [के करने पर] की [अतिव्याप्ति व्याप्यत्वासिद्धि ही है]। गोत्व में 'सास्तादिमस्व' ही प्रयोजक है पगुत्व नहीं। [प्रयोजक को ही 'उपाधि' कहते हैं। इसिलए यह सोपाधिक होने से व्याप्यत्वासिद्ध है और विपक्ष महिषादि में विद्यमान होने से भी व्याप्यत्वासिद्ध है]। इसी प्रकार अव्याप्ति [दोष] भागासिद्ध [के अन्तगंत] है। जैसे गो सक्तए 'शावलेयत्व' की [अव्याप्ति भाग में असिद्ध होने से भागासिद्ध है और भागासिद्ध स्वरूपासिद्ध का भेद है इसिलए अव्याप्ति स्वरूपासिद्ध के अन्तगंत हो जाती है।] इसी प्रकार असम्भव [दोष] भी 'स्वरूपासिद्ध' है। जैसे गोलक्षरण 'एकशफत्व' का [असम्भवत्व दोष आश्रयरूप गो में न पाया जाने में स्वरूपासिद्ध ही होता है]।

नवीन और प्राचीन हेत्वाभासों की तुलना—

इस प्रकार तर्कभाषाकार ने पाँच हेत्वाभासों का पूर्वापेच्या कुछ अधिक विस्तार से यहाँ दुवारा निरूपण किया है। यद्यपि यह सब न्याय-सम्मत हैत्वाभास कहे गए हैं फिर भी प्राचीन न्याय-स्त्रोक्त और इन हेत्वाभासों में कुछ अन्तर पाया जाता है। उनके नामों में भी कुछ अन्तर है और स्वरूप में भी। न्याय-सूत्र में हेत्वाभासों के नाम इस प्रकार गिनाए गए हैं—

सन्यभिचार-विरुद्ध-प्रकरणसम-साध्यसम-अतीतकाला हेत्वाभासीः।

तर्कभाषा के हेत्वाभासों में सबसे प्रथम 'असिद्ध' हेत्वाभास गिनाया गया है परन्तु न्यायसूत्र में 'असिद्ध' का कहीं उन्लेख नहीं है। असिद्ध के स्थान पर वहाँ 'साध्यसम' नाम मिलता है जिसे 'असिद्ध' का स्थानापन्न मान सकते हैं। परन्तु न्यायसूत्रों के 'साध्यसम' हेत्वाभास को यदि नवीन 'असिद्ध' हेत्वाभास के स्थान पर माना भी जाय तो वह पूर्णतया सुसङ्गत नहीं होता है। न्योंकि तर्कभाषा में 'असिद्ध' के जो आश्रयासिद्ध, स्वरूपासिद्ध और व्याप्यत्वासिद्ध वह तीन भेद किए हैं उस प्रकार के भेदों का न न्याय-सूत्रों में ही कोई उन्नेख मिलता है और न उसके 'वात्स्यायन भाष्य' में ही। इसके अतिरिक्त 'साध्यसम' का जो उदाहरण

१. न्या० सू० १, १, ४५

१७ त० भा०

भाष्यकार ने 'द्रव्यं छाया गतिमस्वात्' यह दिया है। यह भी तर्कभाषा के 'असिद्ध' हेत्वाभास के उदाहरणों से बिल्कुल भिन्न प्रकार का उदाहरण है। इसमें 'गतिमस्वात्' हेतु है, 'छाया' पत्त है और उसमें 'द्रव्यत्व' साध्य है। न्याय के भाष्यकार का अभिप्राय यह है कि यहाँ गतिमस्व होने से छाया को द्रव्य सिद्ध करने का प्रयत्न किया जा रहा है। परन्तु-छाया में गतिमस्व रहता है यह ही निश्चित नहीं है, क्योंकि न्याय-सिद्धान्त में वस्तुतः छाया में गति नहीं रहती है। बीच में किसी आवरक द्रव्य के आजाने से प्रकाश का जहाँ अभाव हो जाता है उसको 'छाया' कहते हैं। जहाँ छाया चलती हुई प्रतीत होती है, वहाँ गति या तो प्रकाश में होती है या आवरक द्रव्य में। उनकी ही गति से छाया चलती हुई प्रतीत होती है। इसलिए छाया में गतिरूप हेतु काअस्तित्व न होने से 'साध्यसम' है। इसलिए यह 'साध्यसम' हेत्वाभास कहलाता है। यह उदाहरण भी तर्कभाषा के उदाहरणों से भिन्न प्रकार का है।

२ सन्यभिचार का लच्या सूत्रकार ने भी 'अनैकान्तिकः सन्यभिचारः' किया है इसलिए इसे और तर्कभाषा के सन्यभिचार को एक सा कहा जा सकता है। परन्तु तर्कभाषाकार ने जो इसके 'साधारणानैकान्तिक' और 'असाधारणानैकान्तिक' यह दो भेद किए हैं वह न्यायसूत्र अथवा उसके भाष्य में नहीं पाष्ट्र जाते हैं।

'विरुद्ध' और 'प्रकरणसम' हेत्वाभास दोनों जगह समान हैं यद्यपि उनके उदाहरणों में दोनों जगह कुछ भेद पाया जाता है। और 'प्रकरणसम' का दूसरा नाम 'सत्प्रतिपच' भी सूत्र या भाष्य में नहीं मिळता है।

न्यायसूत्र का 'कालात्ययापदिष्ट' अथवा 'कालातीत' हेत्वाभास तर्कभाषा में भी उसी नाम से मिलता है परन्तु उन दोनों के स्वरूप में बहुत भेद हैं। वात्स्यायन भाष्य से प्रतीत होता है कि स्वयं भाष्यकार के समय इस हेत्वाभास की कई तरह की व्याख्या पाई जाती थी। उन व्याख्याओं में से एक व्याख्या यह भी थी कि 'प्रतिज्ञा आदि अवयवों को यथाक्रम न बोल कर व्युक्तम से बोलना' भी 'कालातीत' या 'कालात्ययापदिष्ट' कहा जाता था। परन्तु भाष्यकार ने उसका खण्डन किया है। और अपना दूसरा अर्थ किया है। उनका वह लक्षण और उदाहरण और भी कठिन हो गया है। उसकी अपेना तर्कभाषा का लक्षण और उदाहरण अधिक सरल और सुवोध है।

न्याय के समानतन्त्र वैशेषिक में जैसा कि पहिले कहा जा चुका है हेतु के पचसत्त्व आदि पाँच रूपों के स्थान पर तीन ही रूप स्वीकार किए गए हैं इस

१४ छलम्

अभिप्रायान्तरेण प्रयुक्तस्य शब्दस्यार्थोन्तरं परिकल्प्य दूषणाभिधानं

िछ उस में 'विरुद्धासिद्धसिन्दिग्धमिलिङ्गं काश्यपोऽव्यवीत्'। १ विरुद्ध, २ असिद्ध ओर सिन्दिग्ध [अनैकान्तिक] यह तीन हैत्वाभास कहे हैं और उन के अतिरिक्त एक 'अनध्यवसित' हेत्वाभास भी माना है। अन्नपाद और कणाद दोनों के 'अनुगामी' सर्वज्ञ ने भी अपने 'न्यायसार' में 'असिद्ध-विरुद्ध-अनैकान्तिक-अनध्यवसित-कालात्ययापदिष्ट-प्रकरणसमाः कह कर छः हेत्वाभासों का वर्णन किया है। इन में न्याय के पाँच और वैशेषिक में कहे हुए 'अनध्यवसित' का संग्रह कर के छः हेत्वाभास माने हैं। वौद्धों में दिङ्नाग के 'न्यायप्रवेश' में असिद्ध, विरुद्ध, अनैकान्तिक तीन ही हेत्वाभास माने हें और सांख्य की माठरवृत्ति में भी इन्हीं तीन का उन्लेख हुआ है। जैनों में भी सिद्धसेन तथा वादिदेव आदि आचायों ने' तीन ही हेत्वाभासों का वर्णन किया है।

पाश्चात्य हेत्वाभास---

पाश्चात्य तर्कशास्त्र में हेत्वाभास के लिए 'फैलेसी' शब्द का प्रयोग हुआ है। उन के यहाँ विचार के किसी नियम के भन्न के कारण उत्पन्न अग्रुद्धि को 'फैलेसी' या हेत्वाभास कहते हैं। अरस्तू के अनुसार हेत्वाभास दो प्रकार के होते हैं। एक वह जो भाषा के कारण [फैलेसीज़ ड्यू टु लैंग्वेज] होते हैं और दूसरे वह जो विचार के कारण [फैलेसीज़ ड्यू टु थाट] होते हैं। उनमें से भाषाश्चित हेत्वाभास ६ प्रकार के और विचाराश्चित हेत्वाभास चार प्रकार के प्रतिपादन किए गए हैं।

तर्कभाषा में असिद्ध के तीन भेद किए गए हैं। परन्तु वैशेषिक दर्शन के प्रशस्तपाद भाष्य में असिद्ध के चार भेद किए गए हैं—

तत्रासिद्ध शतुर्विधः । उभयासिद्धोऽन्यतरासिद्धो तद्भावासिद्धोऽनुमेयासिद्ध श्र। दिङ्नाग के न्याय-प्रवेश में भी उसी प्रकार असिद्ध के चार भेदों का निरूपण है और माठरवृत्ति में भी असिद्ध के चार भेद किए गए हैं।

> उभयासिद्धोऽन्यतरासिद्धः सिन्दिग्धासिद्ध भाश्रयासिद्धश्चेति । १४ छल

अन्य अभिप्राय से प्रयुक्त शन्द का अन्य अर्थ कल्पना करके दोप देना 'छल'

१. प्रमाणवार्तिक ६, ४७।

२. माठरवृत्ति

छलम्। यथा 'नवकम्बलोऽयं देवदत्तः' इति वाक्ये नृतनाभिप्रायेण प्रयुक्तस्य नवशब्दस्यार्थान्तरमाशंक्य कश्चित् दूषयति। 'नास्य नव कम्बलाः सन्ति दरिद्रत्वात्। न ह्यस्य द्वयमिष सम्भाव्यते कुतो नव' इति। स च वादी छलवादितया ज्ञायते।

१५ जातिः

असदुत्तरं जातिः । सा च उत्कर्षसम-अपकर्षसम-आदिभेदेन चहुविधा । विस्तरिभया नेह कृत्स्नोच्यते । तत्राव्याप्तेन दृष्टान्त-गतधर्मेण साध्ये पत्ते अव्यापकधर्मस्यापादनम् उत्कर्षसमा जातिः । यथा शब्दोऽनित्यः कृतकत्वाद् घटवदित्युक्ते कश्चिदेवमाह 'यदि कृत-कत्वेन हेतुना घटवच्छब्दोऽनित्यः स्यात् तर्हि तेनैव हेतुना तद्ददेव शब्दः सावयवोऽपि स्यात् ।'

अपकर्षसमा तु दृष्टान्तगतेन धर्मेणाव्याप्तेनाव्यापकस्य धर्माभावस्या-

[कहलाता] है। जैसे 'यह देवदत्त नव कम्बल युक्त है' इस वाक्य में मूतन के अभिप्राय से प्रयुक्त नव शब्द का [९ संख्या रूप] दूसरा अर्थ कल्पना करके कोई दोष दे कि इसके पास नौ कम्बल नहीं हैं दिरद्र होने से। इसके पास तो दो [कम्बल] भी नहीं सम्भव हैं नौ कहाँ से आए ? [इस प्रकार अभिप्रेत अर्थ से भिन्न अर्थ कल्पना करके खर्डन करनेवाला] वह वादी छलवादी समझा जाता है।

१५ जाति

असत् उत्तर [का नाम] 'जाति' है। और वह 'उत्कर्षसमा' अपकर्षसमा' आदि मेद से बहुत [२४] प्रकार की होती है। [ग्रन्थ के] विस्तार के भय से सबका वर्णान यहाँ नहीं करते हैं। [उदाहरणार्थ केवल दो के उदाहरण देते हैं] उनमें से दृष्टान्तगत अन्याप्त धर्म से साध्य अर्थात् पक्ष में अन्यापक धर्मान्तर का आपादान 'उत्कर्षसमा' जाति है। जैसे 'घान्द अनित्य है कृतक होने से घट के समान' ऐसा कहने पर कोई यह कहे कि 'यदि कृतकत्व हेतु से घट के समान शब्द अनित्य है तो उसी [कृतकत्व] हेतु से उसी [घटः] के समान शब्द सावयव भी होना चाहिए'। [इस उदाहरण में शब्द में अविद्यमान सावयवत्व रूप एक नया धर्म 'वढ़ाया जा रहा है इसलिए उसको 'उत्कर्षसमा' जाति कहते हैं]।

[इसके विपरीत] दृष्टान्तगत अव्याप्त धर्म से अव्यापक धर्म के अभाव का

पादनम्। यथा पूर्वेस्मिन् प्रयोगे कश्चिदेवमाह 'यदि कृतकेन हेतुना घटवच्छव्दोऽनित्यः स्यात् तेनैव हेतुना घटवदेव हि शब्दः श्रावणोऽपि न स्यात्। न हि घटः श्रावण' इति।

अपादान अपकर्षसमा जाति है। जैसे पहिले प्रयोग [अनुमान] में कोई यह कहे कि 'यदि कृतकत्व हेतु से घट के समान शब्द अनित्य है तो उसी [कृतकत्व] हेतु से घट के समान ही शब्द श्रोत्रग्राह्य भी न होता'। [क्योंकि] घट श्रोत्रग्राह्य नहीं है।

यहाँ प्रन्थकार ने 'छुल' 'जाति' और 'निग्रहस्थान' आदि को अनावश्यक मानकर उनका विस्तारपूर्वक वर्णन नहीं किया है। यद्यपि प्राचीन न्याय के प्रन्थों में इन विषयों का बहुत विस्तार है। स्वयं न्याय-सूत्रकार ने पाँच अध्यायों में से एक अध्याय इस 'जाति' और 'निग्रहस्थानों' के वर्णन में लगा दिया है। और अपने सिद्धान्त की रहा के लिए आवश्यकता पड़ने पर 'छुल' तथा असदुत्तर रूप 'जाति' के प्रयोग की भी अनुमित ने भी स्पष्ट रूप से दी है। परन्तु वाद में इन 'छुल' और 'जाति' आदि के प्रयोग के प्रति आस्था कम हो गई है। विशेपतः वौद और जैन आचार्यों ने इन छुल आदि के प्रयोग की बहुत निन्दा की है। न्याय-परम्परा में छुल आदि से प्रयोग के समर्थन में कहा गया है कि—

'दुःशिचितकुतकाँशलेशवाचालिताननाः । शक्याः किमन्यथा जेतुं वितण्डाटोपपण्डिताः ॥ गतानुगतिको लोकः कुमार्गं तत्प्रतारितः । मा गादिति च्छुलादीनि प्राह कारुणिको सुनिः ॥'

इसके विपरीत वौद्ध आचार्य धर्मकीर्ति ने अपने 'वादन्याय' में लिखा है:—
तत्त्वरत्त्रणार्थं सिद्धरुपहर्तव्यमेव छुलादि विजिगीपुभिरिति चेत्, नख-चपेटशस्त्रप्रहार-दीपनादिभिरपीति वक्तव्यम् । तस्मान्न ज्यायानयं तत्त्वरत्त्रणोपायः ।
जैन आचार्य हेमचन्द्र ने इसी वात को इस प्रकार लिखा है:—

नैवम् । असदुत्तरैः परप्रतिचेपस्य कर्तुमयुक्तत्वात् । नहि अन्यायेन जयं यशो वा महात्मानः समीहन्ते ।

यचिप जैन और वौद्ध आचार्यों ने पीछे से 'जाति' और 'छ्ल' के प्रयोग का जण्डन किया है परन्तु उनके प्रन्थों में भी 'जाति' आदि का वर्णन पाया

१. प्रसाणमीमांसा पृ० ६४।

छलम्। यथा 'नवकम्बलोऽयं देवदत्तः' इति वाक्ये नृतनाभिप्रायेण प्रयुक्तस्य नवशब्दस्यार्थान्तरमाशंक्य कश्चित् दूषयति। 'नास्य नव कम्बलाः सन्ति दरिद्रत्वात्। न ह्यस्य द्वयमि सम्भाव्यते कुतो नव' इति। स च वादी छलवादितया ज्ञायते।

१५ जातिः

असदुत्तरं जातिः । सा च उत्कर्षसम-अपकर्षसम-आदिभेदेन चहुविधा । विस्तरिभया नेह कृत्स्नोच्यते । तत्राव्याप्तेन दृष्टान्त-गतधर्मेण साध्ये पत्ते अव्यापकधर्मस्यापादनम् उत्कर्षसमा जातिः । यथा शब्दोऽनित्यः कृतकत्वाद् घटवदित्युक्ते कश्चिदेवमाह 'यदि कृत-कत्वेन हेतुना घटवच्छब्दोऽनित्यः स्यात् तर्हि तेनैव हेतुना तद्वदेव शब्दः सावयवोऽपि स्यात् ।'

अपकर्षसमा तु दृष्टान्तगतेन धर्मेणाव्यातेनाव्यापकस्य धर्माभावस्या-

[कहलाता] है। जैसे 'यह देवदत्त नव कम्बल युक्त है' इस वाक्य में नूतन के अभिप्राय से प्रयुक्त नव शब्द का [९ संख्या रूप] दूसरा अर्थ कल्पना करके कोई दोष दे कि इसके पास नो कम्बल नहीं हैं दिरद्र होने से। इसके पास तो दो [कम्बल] भी नहीं सम्भव हैं नो कहाँ से आए ? [इस प्रकार अभिप्रेत अर्थ से भिन्न अर्थ कल्पना करके खराडन करनेवाला] वह वादी छलवादी समझा जाता है।

१५ जाति

असत् उत्तर [का नाम] 'जाति' है। और वह 'उत्कर्षसमा' अपकर्षसमा' आदि
भेद से बहुत [२४] प्रकार की होती है। [ग्रन्थ के] विस्तार के भय से सबका
वर्णन यहाँ नहीं करते हैं। [उदाहरणार्थ केवल दो के उदाहरण देते हैं] उनमें से
दृष्टान्तगत अन्याप्त धर्म से साध्य अर्थात् पक्ष में अन्यापक धर्मान्तर का आपादान
'उत्कर्षसमा' जाति है। जैसे 'शब्द अनित्य है कृतक होने से घट के समान' ऐसा
कहने पर कोई यह कहे कि 'यदि कृतकत्व हेतु से घट के समान शब्द अनित्य है
तो उसी [कृतकत्व] हेतु से उसी [घट] के समान शब्द सावयव भी होना
चाहिए'। [इस उदाहरण में शब्द में अविद्यमान सावयवत्व रूप एक नया धर्म
वढ़ाया जा रहा है इसलिए उसको 'उत्कर्षसमा' जाति कहते हैं]।

[इसके विपरीत] दृष्टान्तगत अव्याप्त धर्म से अव्यापक धर्म के अभाव का

पादनम्। यथा पूर्वस्मिन् प्रयोगे कश्चिदेवमाह 'यदि कृतकेन हेतुना घटवच्छव्दोऽनित्यः स्यात् तेनेव हेतुना घटवदेव हि शब्दः श्रावणोऽपि न स्यात्। न हि घटः श्रावण' इति।

्बापादान अपकर्षसमा जाति है। जैसे पहिले प्रयोग [अनुमान] में कोई यह कहे कि 'यदि कृतकत्व हेनु से घट के समान शब्द अनित्य है तो उसी [कृतकत्व] हेनु से घट के समान ही शब्द श्रोत्रग्राह्य भी न होता'। [क्योंकि] घट श्रोत्रग्राह्य महीं है।

यहाँ प्रन्थकार ने 'छल' 'जाति' धोर 'निष्रहस्थान' धादि को अनावश्यक मानकर उनका विस्तारपूर्वक वर्णन नहीं किया है। यद्यपि प्राचीन न्याय के प्रन्थों में इन विषयों का यहुत विस्तार है। स्वयं न्याय-सूत्रकार ने पाँच अध्यायों में से एक अध्याय इस 'जाति' और 'निष्रहस्थानों' के वर्णन में लगा दिया है। और अपने सिद्धान्त की रहा के लिए आवश्यकता पड़ने पर 'छल' तथा असदुत्तर रूप 'जाति' के प्रयोग की भी अनुमति ने भी स्पष्ट रूप से दी है। परन्तु वाद में इन 'छल' और 'जाति'आदि के प्रयोग के प्रति आस्था कम हो गई है। विशेषतः वौद्ध और जैन आचायों ने हन छल आदि के प्रयोग की चहुत निन्दा की है। न्याय-परस्परा में छल आदि से प्रयोग के समर्थन में कहा गया है कि—

'दुःशिचितक्कतकाँश्रहेशवाचािळताननाः । शक्याः किमन्यथा जेतुं वितण्डाटोपपण्डिताः ॥ गतानुगतिको छोकः कुमार्गं तस्प्रतास्तिः । मा गादिति च्छुळादीनि प्राष्ट् कारुणिको सुनिः ॥'

इसके विपरीत यौद्ध शाचार्य धर्मकीति ने अपने 'वादन्याय' में लिखा है:—
तस्वरचणार्थं सद्धिरुपहर्तव्यमेव छुलादि विजिगीपुभिरिति चेत्, नख-चपेटशस्त्रप्रहार-दीपनादिभिरपीति वक्तव्यम् । तस्मान ज्यायानयं तस्वरचणोपायः ।
जैन आचार्य हेमचन्द्र ने इसी वात को इस प्रकार लिखा है:—

नेवम् । असदुत्तरैः परप्रतिचेषस्य कर्तुमयुक्तत्वात् । निह अन्यायेन जयं यशो वा महात्मानः समीहन्ते ।

यद्यपि जैन और बौद्ध आचार्यों ने पीछे से 'जाति'और 'छ्ल'के प्रयोग का खण्डन किया है परन्तु उनके ग्रन्थों में भी 'जाति' आदि का वर्णन पाया

१. भ्रमाणमीमांसा पृ० ६४।

१६ निग्रहस्थानानि

पराजयहेतुः निग्रहस्थानम् । तच न्यून-अधिक-अपसिद्धान्त-अर्थान्तर-अप्रतिमा मतानुज्ञा-विरोधआदिभेदाद् बहुविधमपि विस्तरभयान्नेह कृत्स्त्रमुच्यते । यद् विवक्षितार्थे किञ्चिद्नं तन्न्यूनम् । विवक्षितात् किञ्चिद्धिकम् अधिकम् । सिद्धान्ताद्पध्वंसः-अपसिद्धान्तः । प्रकृतेनानभि-

जाता है। बिल्क न्याय से अधिक संख्या में जाति के भेद गिनाए गए हैं। न्याय में कुछ २२ प्रकार के जाति भेद माने गए हैं। वौद्धों के 'प्रमाण-समुच्य' 'वाद-विधि' आदि प्रन्थों में उनके अतिरिक्त 'कार्यभेद', 'अनुक्ति' और 'स्वार्थ-विरुद्ध' यह तीन भेद और करके जाति के २५ भेद कर दिए हैं। 'उपायहृदय' प्रन्थ में न्याय के २२ प्रकार के जाति-भेदों के अतिरिक्त १ भेदाभेद, २ प्रश्नवाहुक्योत्तराक्पता, ३ प्रश्नाक्पतोत्तरबाहुक्य, ४ हेतुसम, ५ व्याप्तिसम, अव्याप्तिसम, ६ विरुद्ध, ७ अविरुद्ध, ८ असंशय, ९ श्रुतिसम और १० श्रुतिभिन्न इस प्रकार जाति के दस भेद और वड़ा दिए हैं। इस िक्ए यह कहना चाहिए कि सिद्धान्ततः छळ आदि के प्रयोग को अभीष्ट न मानते हुए भो वौद्ध तथा जैन विद्वान् उनकी सर्वथा उपेचा नहीं कर सके हैं। उनका वर्णन उन्होंने भी किया ही है। वौद्ध तथा जैन तार्किकों के समान अन्य सभी नैयायिक भी छळ तथा जाति के प्रयोग को सिद्धान्ततः अच्छा नहीं समझते हैं। फिर भी उन्होंने अपने ग्रन्थ में छळ और जाति का प्रतिपादन इसी छिए किया है कि यदि प्रतिवादी इनका आश्रय छे तो वादी उनके इस 'छळ' या असदुत्तररूप 'जाति' को समझ सके और उसका उचित उत्तर दे सके।

१६ निग्रहस्थान

पराजय का हेतु निग्रहस्थान [कहलाता] है। वह न्यून, अधिक, अपिस-द्धान्त, अर्थान्तर, अप्रतिभा, मतानुज्ञा, विरोध आदिभेद से बहुत [२२] प्रकार का होने पर भी [ग्रन्थ के] 'विस्तार के भय से यहाँ पूर्णरूप से नहीं कहा जा रहा है। [फिर भी कुल ७ उदाहरण देते हैं]।

१ — जो विवक्षित अर्थ से कुछ कम रह जाय [पूरी बात न कही जा सके] वह 'न्यून' [निग्रहस्थान कहलाता है]।

२--विवक्षित से कुछ अधिक [कहना] 'अधिक' [निग्रहस्थान] है।

३—सिद्धान्त से च्युत होना 'अपसिद्धान्त' [नामक निग्रहस्थान] है।

सम्बद्धार्थवचनम् अर्थान्तरम् । उत्तरापरिस्फूर्तिः अप्रतिभा । पराभिमत-स्वार्थस्य स्वप्रतिकूलस्य स्वयमेवाभ्यनुज्ञानं स्वीकारो मतानुज्ञा । इष्टार्थभङ्गो विरोधः ।

४—प्रकृत [विषय] से असम्बद्ध अर्थ को कहना 'अर्थान्तर' [निग्रहस्थान] है। ५—उत्तर न सूझना 'अप्रतिभा' [निग्रहस्थान] है।

६—दूसरे के अभीष्ट और अपने प्रतिकूल अर्थ को स्वयं स्वीकार कर 'लेना 'मतानुजा' है।

७—[अपने] इष्ट अर्थं का [स्वयं] खगडन कर देना 'विरोध' [नामक निग्रहस्थान] है।

यहां तर्कभाषाकार ने केवल सात निग्रहस्थानों का उल्लेख किया परन्तु न्यायसूत्र में २२ निग्रहस्थान इस प्रकार गिनाए गए हैं—

प्रतिज्ञाहानिः-प्रतिज्ञान्तरं-प्रतिज्ञाविरोधः-प्रतिज्ञासंन्यासो-हेत्वन्तरम्-अर्था-न्तरम्-निरर्थकम्-अविज्ञातार्थम्-अपार्थकम्-अप्राप्तकालम्-न्यूनम्-अधिकम्-पुनरुक्तम्-अननुभाषणम्-अज्ञानम्-अप्रतिभा-विचेषो-मतानुज्ञा-पर्यनुयोज्योपेचणं-निरनुयाज्यानुयोगः-अपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निष्ठहस्थानि । ५, १, १ ।

निग्रह-स्थानों की त्रिविध परम्परा-

जिन स्थितियों में आ जाने पर मध्यस्थ वादी अथवा प्रतिवादी को पराजित घोषित कर सकता है उनका नाम 'निग्रहस्थान' है। इन नियमों का निर्धारण भी सबसे पहिले न्यायस्त्रों में किया गया था। उसके आधार पर आयुर्वेद के प्रसिद्ध प्रन्थ 'चरक' में भी उनका प्रतिपादन लगभग उसी रूप में पाया जाता है। उसी से प्रारम्भ में वौद्ध आचायों ने भी उन निग्रहस्थानों को पूर्ण रूप से ज्यों का त्यों प्रहण कर लिया था। इस लिए उनके 'तर्कशास्त्र' तथा 'उपाय-हदय' आदि प्रन्थों में निग्रहस्थानों का वर्णन न्याय तथा चरक के वर्णन से मिलता हुआ पाया जाता है। परन्तु पीछे वौद्ध आचार्य 'धर्मकीर्ति' ने अपने 'वादन्याय' नामक ग्रन्थ में न्याय के निग्रहस्थानों का खण्डन करके स्वतन्त्र रूप से अपने नए निग्रहस्थानों का निरूपण किया। इसी प्रवाह में जैन आचार्य 'अकलक्ष्वदेव' ने भी 'निग्रहस्थानों' के विषय में स्वतन्त्र रीति से विचार किया। इस प्रकार निग्रहस्थानों के विषय में स्वतन्त्र रीति से विचार किया। इस प्रकार निग्रहस्थानों के विषय में भी वौद्ध तथा जैन परम्परा को मिला कर तीन प्रकार की विचारधारा पाई जाती है।

उपसंहार:

इहात्यन्तमुपयुक्तानां स्वरूपभेदेन भूयो भूयः प्रतिपादनम्। यदनित-प्रयोजनं तदलक्षणमदोषाय। एतावतेव बालव्युत्पत्तिसिद्धेः।

इति श्रीकेशविमश्रविरचिता तर्कभाषा समाप्ता ।



उपसंहार

यहां [तर्कभाषा ग्रन्थ] में अत्यन्त उपयोगी [हेत्वाभास आदि पदार्थों] का स्वरूपभेद से बार बार प्रतिपादन किया गया है । और जो अधिक उपयोगी नहीं है उसका लक्षण न करना दोषजनक नहीं है । क्योंकि हमने जो कुछ कहा है] इतने से ही वालन्युत्पत्ति सिद्ध हो सकती है । [वालन्युत्पत्ति के लिए ही ग्रन्थ लिखा था । इसमें जितना विषय वर्णन किया है, वालन्युत्पत्ति के लिए वहीं पर्याप्त है । इसलिए जाति, निग्रहस्थान आदि जो अधिक उपयोगी पदार्थ नहीं हैं उनका विस्तारपूर्वक वर्णन न करना दोषाधायक नहीं है] ।

श्रीकेशविमश्र-विरचित तर्कभाषा समाप्त हुई।



मासाभ्यां पौषमाघाभ्यां, द्विसहस्रेऽष्टकोत्तरे। वैक्रमे, तर्कभाषायाः व्याख्येयं पूर्तिमागता॥

उत्तरप्रदेशस्थ-'पीलीभीत' मण्डलान्तर्गत-मकतुल्यामनिवासिनां श्री शिवलाल-वर्ष्शी-महोदयानां तनुजनुपा वृन्दावनस्थगुरुकुलविश्वविद्यालयाधीतविद्येन तत्रत्याचार्यपद्मधितिष्ठता एम० ए० इत्युपपद्धारिणा श्रीमदाचार्यविश्वेश्वरसिद्धान्तशिरोमणिना विरचिता 'तर्करहस्यदीपिका' हिन्दीन्याख्या समाप्ता

-6-21-2-

समाप्तश्चायं ग्रन्थः

TIMETO